



# भारतीय दर्शन का इतिहास

(Bhartiya Darshan ka Itihas)

भाग-५

लेखक

डॉ० एस० एन० दासगुप्त

प्रनुवादक

सुश्री पी० मिश्रा



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर-४

शिक्षा तथा समाज-कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार की विश्वविद्यालय स्तरीय ग्रन्थ  
निर्माण योजना के अन्तर्गत राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

प्रथम अनुदित संस्करण १९७५

मूल्य १०.००

© सर्वाधिकार प्रकाशक के अधीन

प्रकाशक

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी

ए-२६/२, विद्यालय मार्ग, तिलक नगर

जयपुर-३०२००४

मुद्रक

शर्मा ब्रदर्स इलेक्ट्रोमैटिक प्रेस, अलवर

## प्रस्तावना

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी अब तक हिन्दी में विश्वविद्यालय स्तर के लगभग १५० पाठ्य और सन्दर्भ ग्रन्थ प्रस्तुत कर चुकी है। अधिकांश में समीक्षकों ने इन ग्रन्थों की पर्याप्त प्रशंसा की है। इससे हमारा कृतार्थ अनुभव करना स्वाभाविक ही है, यद्यपि हम अपनी उन त्रुटियों के सम्बन्ध में भी, जो हमारे प्रयत्नों के बावजूद रह गयी है, अवगत हैं।

दासगुप्ता का “भारतीय दर्शन का इतिहास” एक ऐसा सदर्भ है जो वर्षों पुराना होने पर भी आज तक बराबर अद्वितीय बना हुआ है। इसके पश्चात् भारतीय दर्शन के इतिहास पर अनेक ग्रन्थ लिखे गए हैं, उनमें कुछ बहुत अच्छे भी हैं, किन्तु पाण्डित्य की जो महिमा हमें इस ग्रन्थ में देखने को मिलती है वह अन्यत्र कहीं नहीं मिलती। भारतीय दर्शन के स्रोत-ग्रन्थ के रूप में इसका महत्त्व आज तक अद्वितीय बना हुआ है।

भारतीय दर्शन एक अत्यधिक विशिष्ट अनुभव-गम्भीर और विचार-परिप्लुत दर्शन है। दुर्भाग्यवश विगत पाँच-छ सताब्दियों से इसकी धारा निरंतर क्षीण होती चली गयी है। यद्यपि यह धारा लुप्त कभी भी नहीं हुई, किन्तु अंग्रेजी राज्य में हमारे अभिजात वर्गों के आंग्लोन्मुखी हो जाने के कारण इसका विकास प्रायः अवरुद्ध हो गया। इस वर्ग के लिए भारतीय दर्शन इतिहास का विषय हो गया। किन्तु तब भी, इतिहास अब एक मात्र कड़ी था जो कम से कम इस वर्ग के लिए वर्तमान को अतीत से जोड़े रख रहा था। यह स्थिति आज भी समाप्त नहीं हुई है। इसलिए ऐसे ग्रन्थ का महत्त्व और भी बढ जाता है।

हिन्दी के राष्ट्र-भाषा हो जाने के पश्चात् ऐसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ का हिन्दी में अनुवाद नितांत आवश्यक था। यद्यपि अपेक्षित यह है कि हिन्दी में इससे भी उच्च कोटि का एक मौलिक इतिहास-ग्रन्थ लिखा जाय जो इस ग्रन्थ के अनुकरणीय पाण्डित्य के साथ हमारी भारतीय दर्शन विषयक विकसित अन्तर्दृष्टि को समन्वित करे।

खेतसिंह राठी

शिक्षा मंत्री, राजस्थान सरकार एवं  
अध्यक्ष, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,  
जयपुर

शिवनाथसिंह

निदेशक



# विषय-सूची

## अध्याय-३४

### दक्षिणी शैव मत का साहित्य

	पृष्ठ
१. दक्षिणी शैव मत का साहित्य तथा इतिहास	१
२. आगम साहित्य तथा उसका दार्शनिक स्वरूप	१६
३. शिव-ज्ञान-बोध-लेखक मेयकडदेव	२३
४. मातंग-परमेश्वर-तन्त्र	२७
५. पीषकरागम	२८
६. वातुलागम	३६
७. वातुल तन्त्रम्	३७

## अध्याय-३५

### वीर शैव मत

१. वीर शैव मत का इतिहास तथा साहित्य	४०
२. भायिदेव का अनुभव-सूत्र	५७

## अध्याय-३६

### श्रीकठ का दर्शन

१. श्रीकठ की ब्रह्मसूत्र पर टीका तथा उस पर आप्यदीक्षित की उपटीका में श्रीकठ द्वारा प्रतिपादित शैवमत का दर्शन परिचय	६२
२. ब्रह्मन् का स्वरूप	७३
३. नैतिक उत्तरदायित्व तथा ईश्वर का अनुग्रह	८०

### अध्याय-३७

#### पुराणों में शैव-दर्शन

१ शिव महापुराण में शैव-दर्शन	.	६१
२ शिव-महापुराण की वायवीय-सहिता में शैव-दर्शन	...	१००

### अध्याय-३८

#### शैव-दर्शन के कुछ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ

१. पाशुपत सूत्रों का सिद्धान्त	..	१२२
२ तिरुवाचक में माणिकवाचकर के शैव विचार		१४०
३ माणिकवाचकर तथा शैव-सिद्धान्त	.	१४५
४ भोज तथा उसके टीकाकारों के अनुसार शैव-दर्शन	.	१५०
५ वीर शैव मत के मूलाधार श्रीकृष्ण भाष्य में श्रीपति पंडित के वेदान्त सिद्धान्त	.	१६३



## दक्षिणी शैव मत का साहित्य

### दक्षिणी शैव मत का साहित्य तथा इतिहास

संस्कृत के दर्शन-साहित्य में शैव मत का सर्वप्रथम उल्लेख हमें शंकराचार्य (आठवीं शताब्दी) के ब्रह्मसूत्र २-२-३७ पर एक भाष्य में मिलता है। इस सूत्र पर अपनी टीका में शंकर ने "सिद्धान्त" नामक ग्रंथों के मूलों के सम्बन्ध में लिखा है कि ये भगवान् महेश्वर द्वारा लिखे गये थे। श्रुति की शिक्षाओं की विलक्षणता यह है कि उन्होंने ईश्वर को संसार का निमित्त कारण ही माना है। शंकर ने इसमें तथा अन्य स्थानों में इस विचारधारा के समर्थकों को ईश्वर कारणीय कहा है। विभिन्न सिद्धान्त-संप्रदायों के अनुसार यदि शिव अथवा ईश्वर संसार के निमित्त तथा उपादान कारण दोनों ही समझे जाते तब उपर्युक्त सूत्र की प्रस्तावना का कोई अर्थ ही नहीं होता, क्योंकि शंकर के मतानुसार भी ईश्वर संसार का निमित्त तथा उपादान कारण दोनों ही है। ऐसा प्रतीत होता है कि शंकर का संकेत यहाँ पाशुपत प्रणाली के लिए है जो पांच पदार्थों, जैसे, कारण, कार्य, योग, विधि तथा दुस्मान का निरूपण करता है।<sup>१</sup> उनके अनुसार इस प्रणाली का भी यह मत है कि पशुपति (ईश्वर) संसार का निमित्त कारण है। इस मतानुसार नैयायिक तथा वैशेषिक भी ईश्वर के लिए कारणता का उसी प्रकार का सम्बन्ध बताते हैं तथा उसी प्रकार के तर्क उपस्थित करते हैं जैसे कि कारण का कार्य से अनुमान।

वाचस्पति मिश्र (८४० ई०) शंकर के भाष्य पर अपनी टीका में कहते हैं कि महेश्वर में शैव, पाशुपत, कारुणिक सिद्धान्तिक तथा कापालिक सम्मिलित हैं। चौदहवीं शताब्दी के माधव ने शैवों का वर्णन नकुलीष पाशुपत के रूप में किया है जो अन्य स्थानों में लाकुलीष पाशुपत अथवा लकुलीष पाशुपत वर्णित है तथा उनकी व्याख्या प्रस्तुत रचना के अन्य भागों में की जा चुकी है। माधव ने शैव दर्शन का भी वर्णन किया है जिसमें उन्होंने शैवाग्रम तथा उसके समान साहित्य में प्राप्त दार्शनिक सिद्धान्तों को निर्धारित किया है। इसके अतिरिक्त उनका एक प्रकरण प्रत्यभिज्ञा-दर्शन पर भी है जो कि सामान्यतः काश्मीर शैव मत कहलाता है। इस प्रणाली का निरूपण प्रस्तुत भाग में भी किया जायगा। वाचस्पति कारुणिक-सिद्धान्तियों तथा कापालिकों का

---

इस प्रणाली की रूपरेखा पहले ही अन्य भाग में पाशुपत शास्त्र के अन्तर्गत आ चुकी है।

उल्लेख करते हैं। रामानुज ब्रह्मसूत्र २-२-३७ पर अपने भाष्य में कापालिक तथा कालमुख के नाम का वर्णन वेद-विरोधी (चरित्र) शैव-पथी के रूप में करते हैं। किन्तु कठिन प्रयत्नों के उपरान्त भी, मैं ऐसा कोई प्रकाशित ग्रन्थवा अप्रकाशित मूल ग्रन्थ खोजने में असमर्थ रहा हूँ जिसमें उनकी विचार प्रणालियों के विशेष लक्षणों का वर्णन है। कापालिक के विषय में कुछ उल्लेख हमें साहित्य में, जैसे भवभूति (ई० ७००-८००) के मालती माधव तथा पुराणों में भी मिलते हैं। शंकर के सम-कालीन तथा जीवनी लेखक, आनन्दगिरि, शैवों के विभिन्न पथों के साथ-साथ उनके शरीर पर विभिन्न चिह्नों तथा लक्षणों एवं परस्पर विभिन्नता लाने के लिए विभिन्न प्रकार के वस्त्रों का उल्लेख करते हैं। उन्होंने कापालिकों के दो सम्प्रदायों का भी उल्लेख किया है, एक ब्राह्मणीय तथा दूसरा अभ्राह्मणीय। अथर्ववेद में हम ब्राह्मणों के विषय में भी सुनते हैं जो व्रत के मत्त थे। स्पष्ट है कि ब्राह्मण जाति-नियम तथा आचार नहीं मानते थे। किन्तु इसके अतिरिक्त, अथर्ववेद के ब्राह्मण माननीय समझे जाते थे। किन्तु कापालिक, चाहे वे ब्राह्मणीय हो अथवा अभ्राह्मणीय, मद्यपान तथा कामवासना की भयंकर क्रियाओं में लिप्त रहते थे एवं अनुद्ध रीति में जीवन व्यतीत करने थे। वे सहारकर्ता भैरव के पुजारी थे, जिसने ससार की रचना की और पालन किया, इस मान्यता के अतिरिक्त उनका कोई विशेष दर्शन था, यह सदेहात्मक है। वे कर्म में विश्वास नहीं करते थे। उनके विचारानुसार गौण देवता भी है जो भैरव की इच्छा-नुसार ससार की सृष्टि तथा पालन में विभिन्न कार्य करते हैं। शूद्र कापालिक जाति प्रथा में भी विश्वास नहीं करते थे तथा यह सब कापालिक अपनी धार्मिक क्रियाओं के अंग के रूप में मास खाते तथा नरमुंड में मद्यपान करते थे। सर आर० जी० भण्डारकर शिव महापुराण के आधार पर यह मानते हैं कि कालमुख तथा महाव्रतधर एक ही थे। किन्तु प्रस्तुत लेखक को ऐसा कोई लेख शिव पुराण में नहीं मिल सका है तथा भण्डारकर कोई निश्चित उद्धरण नहीं बताते जिसमें यह एकता (कालमुख और महाव्रतधर एक हैं) सिद्ध होती हो। महाव्रत अर्थात् महान प्रतिज्ञा में नरमुंड में भोजन किया जाता है तथा शरीर पर मानव तथा अन्य शवों की भस्म मली जाती है, जिसे रामानुज ने कालमुखों के लिए विशेषित किया है। भण्डारकर ने जगधर की मालती माधव पर टीका का भी उल्लेख किया है, जिसमें कापालिक व्रत महाव्रत कहा गया है। भण्डारकर आगे यह भी इंगित करते हैं कि नासिक के पास कापालेश्वर के मन्दिर में रहने वाले योगी महाव्रती कहलाते हैं।<sup>१</sup> जो भी हो, हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है कि कापालिकों तथा कालमुखों के कोई विशिष्ट दार्शनिक विचार थे जिनकी अलग से व्याख्या की जा सके। विशेष प्रकार के अनुष्ठान करते समय उनके

<sup>१</sup> सर आर० जी० भण्डारकर कृत 'वैष्णव मत, शैव मत तथा गौण धार्मिक प्रणालियाँ' (१९१३) पृ० १२८।

पथों के सदस्य अपने को धायल कर लेते थे तथा मद्य, स्त्री व मांस में, यहाँ तक कि नर-मांस में भी, अपनी लिप्ता के कारण ये अन्य शैवों से पृथक् किए जा सकते थे। किसी प्रकार यह क्रियायें तांत्रिक पद्धति की पूजा में मिल गईं। इस प्रकार की पूजा के कुछ अथ तांत्रिक पद्धति की पूजा के अनुयायियों में आज भी मिलते हैं। इस प्रकार तांत्रिक दीक्षा वैदिक दीक्षा से भिन्न है।

धर्म तथा नीतिशास्त्र के विश्वकोश में शैव मत पर फ्रेजर अपने लेख में लिखते हैं कि दक्षिण भारत के कुछ प्रसिद्ध मन्दिरों में आदिवासी पुजारियों से सम्झौते के लिए (जिनके प्राचीन देवस्थान स्थानीय भावकों के संरक्षण में ब्राह्मण पुजारियों ने अधिष्ठातृ कर लिए थे) पुरातन रक्त-क्रियाओं तथा उन्मत्त प्रमादों के पुनरुत्थान की अनुमति प्रतिवर्ष दी जाती है। इन भावकों ने अपने अनुग्रह तथा कृपादृष्टि के बदले में क्षत्रियों की प्रतिष्ठा मिथ्या वशावली के साथ हड़प ली थी। फ्रेजर इसी लेख में आगे कुछ दृष्टान्त देते हैं जिनमें अब्राह्मण तथा अछूतों ने शिव की पूजा की और नर-बलि दी। एक स्थान जिसका उन्होंने वर्णन किया है “श्री शैल” है, इस कापालिक केन्द्र का भवभूति ने भी उल्लेख किया है। बौद्धों ने इन अछूत पुजारियों को मन्दिरों से बहिष्कृत कर दिया, तदुपरान्त ब्राह्मणों ने बौद्धों को बहिष्कृत किया। शंकर के समय में कापालिकों ने उज्जैन में एक प्रबल केन्द्र विकसित कर लिया था। वास्तव में हम नहीं जानते कि ब्राह्मणों तथा अब्राह्मणों द्वारा की गई दक्षिण भारतीय रक्त-क्रियाओं के पथ का कापालिकों अथवा कालमुखों से देखा जा सकता है या नहीं। किन्तु यह समझ है कि वे एक ही लोग थे, क्योंकि भवभूति द्वारा वर्णित श्री शैल, जो कापालिकों के एक महत्वपूर्ण केन्द्र के रूप में वर्णित है, उसे हम, जैसा कि फ्रेजर ने लिखा है, स्थल-माहात्म्य के लेखों से रक्त क्रियाओं के केन्द्र के रूप में भी जानते हैं। ब्रह्म सूत्र २-२-३७ में रामानुज के कथनानुसार कापालिक तथा कालमुख वेद-विरोधी थे। आनन्द गिरि के अनुसार, शंकर ने भी कापालिकों से कोई तर्क वितर्क नहीं किया क्योंकि कापालिकों के विचार स्वीकृत रूप से वेद-विरोधी थे। उन्होंने तो उनको दाँडित करवाया तथा कोड़े लगवाए। फिर भी कापालिकों ने अपना प्राचीन रूप बनाए रखा तथा उनमें से कुछ बंगाल तक में रहते थे जैसा कि प्रस्तुत लेखक को ज्ञात है। शैव मत में शरीर पर भस्म मलने की प्रथा सम्भवतः बहुत प्राचीन है, क्योंकि यह प्रथा पाशुपत सूत्र तथा कौडिन्य के माध्यम से वर्णित है।

वाचस्पति द्वारा वर्णित कारुणी सिद्धान्त का माधव (१४ वीं शताब्दी) ने अपने ‘सर्व-दर्शन-संग्रह’ में उल्लेख नहीं किया है, तथा किन्हीं शैवाग्रगण्य में भी हमें इसका उल्लेख नहीं मिलता है। किन्तु, जैसा कि अन्य भाग में उल्लेख किया गया है, शिव महापुराण की वायवीय संहिता में शैव दर्शन के वर्णन से उन तर्कों की रचना करना हमारे लिए कठिन नहीं है जिन्होंने शैव मत के एक विशेष सम्प्रदाय को बनाने में योग

दिया हो। प्रत्येक आगम में करुणा का सिद्धान्त सदा एक ही अर्थ में नहीं मिलता है, न वायवीय संहिता में, जो समस्त आगमों पर आधारित है। साधारणतः करुणा की भावना का अर्थ केवल दया के विस्तार से होता है या किसी विपद्ग्रस्त पर अनुग्रह से। किन्तु शैवागम में एक स्पष्ट विचारधारा है जहाँ करुणा की व्याख्या सब जीवों को अनुभव-क्षेत्र प्रदान करने वाले दैवी सृजनात्मक प्रेरणा के रूप में की गई है, जिसमें वे सुखी का आनन्द ले सकें तथा उसी प्रकार दुःखानुभव कर सकें। ईश्वर की करुणा ससार को हमारे लिए उसी प्रकार अभिव्यक्त करती है जिस प्रकार हमें उसका अनुभव करना चाहिए। इसलिए सामान्य अर्थ में, करुणा अनुग्रह का कार्य नहीं है वरन् यह कर्म के आधार पर हमें उचित कामनाओं को प्राप्त करने की ओर एक प्रेरणा है। ससार की सृजनात्मक क्रिया हमारे शुभ तथा अशुभ कर्मों के अनुरूप होती है जिनके अनुसार भिन्न प्रकार के अनुभव हमारे लिए अभिव्यक्त होते हैं। इस अर्थ में करुणा की तुलना योग दर्शन के उस विचार से की जा सकती है जो स्वीकार करता है कि ईश्वर का नित्य सकल्प सृष्टि-विकास (परिणाम-क्रम-नियम) के क्रम में ससार की रक्षा के लिए तथा मनुष्यों के व्यक्तिगत कर्मों के अनुरूप उनके अनुभव के लिये आधार के रूप में कार्य करता है। पुनः यह उन रामानुज वैष्णवों के करुणा के सिद्धान्त से भिन्न है जिन्होंने महालक्ष्मी का प्रत्यय उपस्थित किया एवं जो पापियों की ओर से मध्यस्थता करती है तथा नारायण को, भक्तों के श्रेय के लिए उनकी करुणा प्रदान करने हेतु विवश करती है।

माना जाता है कि 'शिव' शब्द अनियमित रूप से मूल 'वष कान्तन' से निकला है। इसका यह अर्थ होगा कि शिव सदैव अपने भक्तों की कामनाओं की पूर्ति करते हैं। महाभारत तथा अन्य पुराणों में शिव का पक्ष कृपालु भगवान के रूप में बहुत भली प्रकार चित्रित किया गया है जिसमें वह सदैव उन वरदानों को देने के लिए तत्पर रहते हैं जिनके लिए उनसे प्रार्थना की जाय। शिव का यह पक्ष उस पक्ष से भिन्न है जिसमें शिव, रुद्र अथवा शर्व या सहार के देवता है।

हमने देखा कि कापालिकों तथा कालमुखों के विषय में हम लगभग कुछ भी महत्वपूर्ण बात नहीं जानते हैं। दक्षिण के शैवमत के अन्य सिद्धान्त पाशुपत के हैं जो शैव सिद्धान्त आगमों तथा वैष्णवों से प्राप्त किए हुए हैं। नवी व दसवीं शताब्दी में काश्मीर में विकसित शैव मत के अन्य सम्प्रदायों का विवरण अलग भाग में किया जायेगा। कौडिन्य के 'पञ्चार्य भाष्य' के साथ पाशुपत-सूत्र प्रथम बार १९४० में त्रिवेन्द्रम में प्रकाशित हुआ जिसका सम्पादन अनन्त कृष्ण शास्त्री ने किया था। कौडिन्य का यह भाष्य सम्भवतः राशीकर भाष्य ही है जिसका माधव ने 'सर्व-दर्शन-संग्रह' में नकुलीष-पाशुपत दर्शन की अपनी व्याख्या में उल्लेख किया है। कौडिन्य के भाष्य में प्राप्त कुछ पक्तियों की समानता प्रस्तुत लेखक ने उन पक्तियों से मानी है

जिनको माधव ने अपनी नकुलीष-पाशुपत प्रणाली की व्याख्या में राशीकर की ठहराया है। नकुलीष पाशुपत प्रणाली के स्थापक हैं। आउफ्रेक्ट ने पाशुपत-सूत्र<sup>१</sup> का कैटेलागस कैटेलागरम में वर्णन किया है। वायवीय संहिता २-२४-१६६ भी पाशुपत-शास्त्र का वर्णन पंचार्थ विद्या के रूप में करती है।<sup>२</sup> भण्डारकर ने अजयपुर राज्य के सीकर प्रदेश में स्थित हर्षनाथ के एक मन्दिर के शिलालेख की ओर इंगित किया है जिसमें विश्व रूप नामक व्यक्ति का वर्णन पंचार्थ लाकुला-काय के शिक्षक के रूप में किया है। शिलालेख का काल वि० स० १०१३ (६५७ ई०) है। इससे भण्डारकर यह अनुमान लगाते हैं कि पाशुपत प्रणाली लकुलिन नामक मानव लेखक की ठहराई गई थी तथा उनकी रचनायें पंचार्थ कहलाती थी। यह अनुमान न्यायपूर्ण नहीं है। हम केवल इतना ही अनुमान कर सकते हैं कि दसवीं शताब्दी के मध्य में लकुलीष के सिद्धान्त विश्वरूप नामक शिक्षक द्वारा सिखाए जा रहे थे जिसकी अजयपुर में यथेष्ट प्रसिद्धि थी। लकुलीष की शिक्षाओं ने ऐसा अधि-कृत स्थान प्राप्त कर लिया था कि वे ग्राम्नाय कहलाते थे, जिनका प्रयोग वेदों के लिए होता है।

त्रिवेन्द्रम ग्रन्थमाला में प्रकाशित पाशुपत-सूत्र में कौडिन्य द्वारा उद्धृत प्रथम सूत्र है—अथातः पशुपते पशुपत योगविधिम् व्याख्यास्यामः। यहाँ पर 'योग-विधि' पाशुपत अथवा शिव के लिए प्रयुक्त की गई है। सूत्र संहिता ४-४३-१७ में हम नकुल नामक एक स्थान के विषय में सुनते हैं तथा वहाँ पर शिव को नकुलीष कहा जाता है। पाशुपत शास्त्र के सम्पादक ने भठारह शिक्षकों के नाम का उल्लेख किया है जिनका आरम्भ नकुलीष<sup>३</sup> से है। यह नामों इस प्रकार हैं—(१) नकुलीष (२) कौशिक (३) गार्ग्य (४) मन्त्रेय (५) कौरुष (६) ईशान (७) पर गार्ग्य (८) कपिलानन्द (९) अनुष्यक (१०) कुषीक (११) अत्रि (१२) पिगलाक्ष (१३) पुष्यक (१४) बृहदार्य (१५) अगस्ति (१६) सन्तान (१७) कौडिन्य अथवा राशीकर (१८) विद्यागुरु। प्रस्तुत लेखक पाशुपत-सूत्र के सम्पादक के इस विचार से सहमत है कि भाष्य-कार कौडिन्य चौथी से छठी शताब्दी में किसी समय वर्तमान थे। भाष्य का आकार

<sup>१</sup> भण्डारकर ने अपने पाशुपत के अध्याय में इसका उल्लेख किया है। पृ० १२१ एन०।

<sup>२</sup> बेंकटेश्वर प्रकाशन द्वारा मुद्रित शिव महापुराण संस्करण में प्रस्तुत लेखक को ऐसा कोई पद्य नहीं मिल सका क्योंकि २-२४ में केवल ४२ छन्द हैं।

<sup>३</sup> यह नाम राजशेखर के 'षड्दर्शन समुच्चय' से लिए गए हैं जिसकी रचना १४ वीं शताब्दी के मध्य में हुई थी। लगभग यही नाम कुछ अन्तर सहित गुणरत्न के 'षड्दर्शन समुच्चय' की टीका में भी पाए जाते हैं।

यथेष्ट प्राचीन है तथा कौडिन्य के भाष्य में परवर्ती किसी विचारधारा के विषय में सकेत नहीं हैं। हमने पहले ही देखा है कि शिव-महापुराण के अनुसार अठाईस योगाचार्य थे और प्रत्येक के चार शिष्य थे। इस प्रकार ११२ योगाचार्य थे। इन अठाईस योगाचार्यों में से अत्यधिक मुख्य लोकाक्षी जैगीशव्य, ऋषभ, भृगु, अत्रि तथा गौतम थे। अन्तिम तथा अठाईसवें आचार्य लकुलीश थे, जिनका जन्म स्थान कायावतर्ण तीर्थ था। ११२ योगाचार्यों में से सनक, सनन्दन, सनातन, कपिल, आसुरि, पञ्चशिख, पराशर, गर्ग, मार्गव, अगिर, शुक, बशिष्ठ, बृहस्पति, कुणि, दामदैव, श्वेतकेतु, देवल, गालिहोत्र, अग्निवेश, अक्षपाद, कणाद, कुमार तथा हल अत्यधिक मुख्य हैं।<sup>१</sup>

श्री दलाल "गणकारिका" की अपनी भूमिका में कहते हैं कि लाकुलीश-पाशुपत दर्शन का नामकरण लकुलीश से हुआ जिन्होंने इस पद्धति का आरम्भ किया। लकुलीश का अर्थ है "दंड धारियों के भगवान्"। दाहिने हाथ में डमरू तथा बाएँ हाथ में त्रिशूल लिए हुए लकुलीश बहुधा भगवान् शिव का अवतार माने जाते हैं। अवतार का स्थान भृगु क्षेत्र में कौयारोहरा है जो बड़ोदा राज्य के डमोई तालुके का एक नगर कारवण है। कारवण-माहात्म्य में यह कहा गया है कि उलकापुरी गांव में एक ब्राह्मण पुत्र लकुलीश के रूप में प्रकट हुआ तथा भगवान् लकुलीश की पूजा व उनकी मूर्ति को रेशमी वस्त्र में बांधने का महत्व तथा विधियाँ समझाईं। यह रचना चार भागों में विभाजित है, प्रथम वायु-पुराण में से है तथा शेष तीन शिव-महापुराण में से हैं। रचना

<sup>१</sup> देखिए शिव-महापुराण, वायवीय संहिता २-६ तथा कर्म पुराण १-५३ भी। वायु पुराण के तेइसवें अध्याय में अठाईस योगाचार्यों में से प्रत्येक के चार शिष्यों के नाम वर्णित हैं। विशुद्ध मुनि ने अपनी रचना "आत्म समर्पण" में लकुलीश के नाम का उल्लेख भी किया है। "पाशुपत-सूत्र की भूमिका" का पृष्ठ तीन एन भी देखिये।

शिव महापुराण में दी गई अठाईस शिक्षका की सूची, सदैव अन्य विद्वानों द्वारा सग्रहित सूची अथवा विशुद्ध मुनि के "आत्म समर्पण" में पाई गई सूची से समानता नहीं रखती है। इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि इनमें से कुछ नाम नितान्त कल्पित हैं तथा उनके नाम अधिक प्रयाग में नहीं आते क्योंकि उनकी रचनायें प्राप्त नहीं हैं। विशुद्ध मुनि ने पाशुपत-शास्त्र के समय अथवा यम के मुख्य तत्वों का सक्षिप्त वर्णन किया है जो लगभग वैसा ही है जैसा पतञ्जलि कृत योगशास्त्र के यम अथवा यम के नियम। यहाँ यह कहना अनुचित न होगा कि योगशास्त्र में ईश्वर का प्रत्यय उसी प्रकार का है जैसा पशुपति का पाशुपत सूत्र तथा भाष्य में है।



के आरंभ में महेश्वर के प्रति बन्दना है जिन्होंने लकुट पाणीश के रूप में अवतार लिया। इसमें शिव तथा पार्वती के मध्य एक वार्तालाप है जिसमें पार्वती शिव से रेशमी वस्त्र बाधने का महत्व पूछती हैं। शिव तब कलि तथा द्वापर-युग के मध्य में अग्नि मुनि के परिवार में विश्वराज नामक ब्राह्मण के रूप में अपने अवतार की कथा वर्णित करते हैं। उनकी माता सुदर्शन थी। कारवण-साहाय्य में शिव के अवतार इस बालक के विषय में, कुछ विमर्शण कल्पित गल्प वर्णित हैं किन्तु उनका प्रत्याख्यान करना ही उचित है।

हमने पहले ही अग्नि के नाम का उल्लेख, पाशुपत-सम्प्रदाय के मुख्य शिक्षको में किया है। किन्तु शिक्षको के उपर्युक्त वर्णन के अनुसार नकुलीश को इस प्रणाली का प्रथम संस्थापक मानना चाहिए। हमने यह भी देखा है कि पंचार्थ लाकुलाम्नाय के मत का, जो पाशुपत-सूत्र में प्रतिपादित मत के समान ही होगा, दसवीं शताब्दी के मध्य तक एक शिक्षक था। यह कहना कठिन है कि पशुपति का प्रत्यय कितने समय पूर्व विकसित हुआ होगा। मोहनजोदड़ो की खुदाइयों से हमें एक ऐसी लघु मूर्ति प्राप्त हुई है जिसमें शिव सांड पर बैठे बनाए गए हैं, जिन्हें सर्प तथा अन्य पशु घेरे हुए हैं। यह मूर्ति पूर्व वैदिक काल में पाए गए पशुओं के भगवान अथवा पशुपति के प्रत्यय की कला में अभिव्यक्ति है। शिव का प्रत्यय वेदों में पाया जा सकता है तथा उपनिषदों, मुख्यतः श्वेताश्वतर उपनिषद् में भी पाया जा सकता है। यही विचार महाभारत तथा अन्य कई पुराणों में भी पाया जा सकता है। शिव के धार्मिक पक्ष को, जो शिव के प्रत्यय की विभिन्न पौराणिक अर्थों में परिभाषा करता है, यहाँ पर छोड़ देना होगा क्योंकि प्रस्तुत रचना की रुचि निश्चित रूप से दार्शनिक विचार तथा शिव के अनुयायियों के नैतिक तथा सामाजिक विचारों तक सीमित है।<sup>१</sup>

किन्तु यह कहना ही पड़ेगा कि आठवीं शताब्दी के बहुत पूर्व ही शैव-दर्शन तथा शिव-पूजा, समस्त प्रायद्वीप में बहुत दूर-दूर तक विस्तृत हो चुकी थी। उत्तर में बद्रिकाश्रम में, नेपाल (पशुपतिनाथ) में, काश्मीर में, प्रभास में, काठियावाड़ में (सोमनाथ का मन्दिर), बनारस में (विश्वनाथ का मन्दिर), कलकत्ते में नकुलीश्वर का मन्दिर तथा सुदूर दक्षिण भारत में रामेश्वर के मन्दिर में हमारे पास शिव के अत्यधिक पवित्र मन्दिर हैं। शिव पूजा के अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थानों में से ये केवल कुछ ही हैं। वास्तव में भारत के प्रत्येक भाग में शिव पूजा प्रचलित है तथा अनेक नगरों में शिव के मन्दिर में हमें या तो अवशेषों के रूप में अथवा पूजा के यथार्थ स्थानों के

<sup>१</sup> जो भगवान शिव के विभिन्न पक्षों के विकास के अध्ययन में रुचि रखते हैं, वे मन्दार-कर कृत वैष्णवमत तथा शैवमत देख सकते हैं तथा धर्म एवं नीति शास्त्र के विषय कोष में फेजर का शैव मत पर लेख भी देख सकते हैं।

रूप में मिलते हैं। साधारणतः शिव की पूजा लिंग-सम्बन्धी प्रतीक के रूप में की जाती है तथा प्रत्येक जाति के पुरुष तथा स्त्रिया भी प्रतीक का स्पर्श कर सकते हैं। शैव प्रकार की दीक्षा तथा तांत्रिक प्रकार की दीक्षा को वैदिक प्रकार की दीक्षा से भिन्न करना है जो केवल तीन उच्च जातियों के लिए प्रारक्षित है। परन्तु, क्योंकि प्रस्तुत रचना का उद्देश्य शैवमत तथा तांत्रिक मत की विवेचना करना है, अतः जहाँ तक समभव होगा कर्मकाण्डों तथा पूजा की विधियों से सम्बन्धित समस्त सदमों को छोड़ दिया जायगा।

चौदहवीं शताब्दी के मध्य के जैन लेखक राजशेखर अपनी 'षड्-दर्शन-समुच्चय' में शैव दर्शन के नाम का वर्णन करते हैं तथा इसे एक योग मत कहते हैं।<sup>१</sup> वह शैव वैरागियों का अपने हाथों में त्रिशूल लिए हुए तथा कौपीन धारण किए हुए रूप में वर्णन करते हैं। (षोड-कौपीन-परिघायित)। उनके पास शरीर ढकने के लिए कम्बल भी थे, जटाये थी तथा उनके शरीर पर भस्म मली रहती थी। वे मेवा खाते, तुम्बक का बर्तन रखते तथा साधारणतः वनों में रहते थे। कुछ के स्त्रिया भी जबकि अन्य एकान्त जीवन व्यतीत करते थे। राजशेखर पुनः कहते हैं कि शैवों में शिव के अठारह अवतार स्वीकार किए हैं जो महाप्रभु ससार की सृष्टि तथा सहार करता है। हमने पहले ही "षड्दर्शन-समुच्चय" में प्राप्त शिक्षकों के नामों का उल्लेख किया है। इन शिक्षकों की विशेष रूप से श्रद्धा की जाती थी तथा इनमें से अक्षपाद ने तर्कशास्त्र की प्रणाली प्रतिपादित की जिसमें उन्होंने प्रमाणों, प्रत्यक्षीकरण, अनुमान, सामान्यमान तथा शब्द प्रमाण की विवेचना की तथा गौतम अथवा अक्षपाद के न्यायसूत्र में प्राप्त सोलह पदार्थों का भी वर्णन किया। राजशेखर ने जयन्त, उदयन तथा भास्वर्ज के नामों का उल्लेख किया है। इस प्रकार राजशेखर के अनुसार नैयायिक शैव माने जाते थे। ऐसा प्रतीत नहीं होता है कि राजशेखर ने न्याय प्रणाली का कोई विशेष अध्ययन किया था वरन् उन्होंने अपने कथनों को समय की परम्परा पर आधारित किया।<sup>२</sup> वह वैशेषिकों को भी पाशुपन मानते हैं। वैशेषिक मतानुयायी नैयायिकों के समान ही वस्त्र धारण करते थे तथा उनके अनुरूप ही उनकी मान्यताएँ थी। परन्तु उनसे भिन्न वे यह मानते थे कि प्रत्यक्ष तथा अनुमान दो ही प्रमाण हैं तथा अन्य प्रमाण इनके अन्तर्गत आ जाते हैं। वह उन छः पदार्थों का भी वर्णन करते हैं जो हमें वैशेषिक सूत्र में मिलते हैं। राजशेखर नैयायिकों को योगी कहते हैं। वैशेषिक तथा न्याय लगभग एक ही प्रकार के हैं तथा दोनों ही दुःख की समाप्ति को अन्तिम मोक्ष मानते हैं। हरिभद्र मूरि कृत षड्दर्शन-समुच्चय के टीकाकार गुणरत्न राजशेखर

<sup>१</sup> अथ योगमतम् ब्रूम शैवम्-इति-अपरा मिधम्।

—राजशेखर कृत षड्दर्शन-समुच्चय, पृ० ८ (द्वितीय प्रकाशन, बनारस)।

<sup>२</sup> श्रुतानुसारतः प्रोक्तम् नैयायिक-मतम् मया—तत्रैव, पृ० १०।

के समान जैन लेखक थे तथा पूर्ण संभावना है कि वे उनके बाद के समकालीन थे । नैयायिकों अथवा योगों के विषय में उनके बहुत से वर्णन राजशेखर की रचना से लिए हुए प्रतीत होते हैं, अथवा यह भी हो सकता है कि राजशेखर ने यह वर्णन गुणरत्न से लिए हो क्योंकि अनेक स्थानों पर वर्णन समान हैं । गुणरत्न कहते हैं कि शैव चार प्रकार के थे जैसे शैव, पाशुपत, महाव्रतधर तथा कालमुख ।<sup>१</sup> इनके अतिरिक्त गुणरत्न तथा राजशेखर उनके विषय में कहते हैं, जिन्होंने शिव की सेवा का व्रत ले लिया है तथा वे भरत तथा भक्त कहलाते हैं । किसी भी जाति के मनुष्य शिव के भक्तों अथवा भक्तों के वर्ग में सम्मिलित हो सकते हैं । नैयायिक सदैव शिव के भक्त माने जाते थे तथा वे शैव कहलाते थे । वैशेषिक दर्शन पाशुपत कहलाता था ।<sup>२</sup> हरिभद्र यह भी कहते हैं कि वैशेषिकों ने नैयायिकों के ही देवताओं को स्वीकार किया ।<sup>३</sup>

कापालिकों तथा कालमुखों के अतिरिक्त, जिनके विषय में उनकी धार्मिक क्रियाओं तथा अवैधिक व्यवहार के विरुद्ध परम्परागत आरोपों के अतिरिक्त हम बहुत कम जानते हैं, हमारे पास शैव-आगमों में वर्णित पाशुपत प्रणाली का मूल ग्रन्थ तथा शैव दर्शन है । हमारे पास वायव्य संहिता में वर्णित पाशुपत शास्त्र, अप्यय दीक्षित द्वारा संपादित श्रीकठ का शैव दर्शन तथा श्रीकुमार एव अश्वोर शिवाचार्य द्वारा विवेचना

<sup>१</sup> शैव पाशुपत शैव महाव्रत-धरस् तथा,

तुर्या कालमुखा मुख्या भेदा इति तपस्विनाम् ।

हरिभद्र की षड्वर्णन-सामुच्चय पर गुणरत्न की टीका, पृ० ५१ (सी भी का संस्करण, कलकत्ता, १९०५) ।

अतः गुणरत्न के अनुसार महाव्रतधर तथा कालमुख पूर्णतया भिन्न हैं । गुणरत्न ने कापालिक का उल्लेख नहीं किया है । शैवों के यह चार वर्ग आरम्भ में ब्राह्मण थे तथा उनके पास यज्ञोपवीत था । उनका अन्तर मुख्यतः भिन्न प्रकार की धार्मिक क्रियाओं तथा आचार के कारण था —

आधार-भस्म-कौपीन-जटा-यज्ञोपवीतन

स्व-स्वाचारादि-भेदेन चतुर्धा स्युस् तपस्वित ।

रामानुज ने कापालिकों तथा कालमुखों के नाम का वर्णन वेदों के क्षेत्र से बाहर (वेद-बाह्य) किया है । आनन्द गिरी की शंकर विजय में भी कापालिकों को वेदों के क्षेत्र से बाहर दर्शित किया है । परन्तु वहाँ कापालिकों का वर्णन नहीं है ।

<sup>२</sup> देखिए, गुणरत्न की टीका, पृ० ५१ ।

<sup>३</sup> देवता विषयो भेदोनास्ति नैयायिक समग्र, वैशेषिकानाम् तत्त्वे तु—विद्यते सौ निदर्शयते ।

—हरिभद्र कृत षड्वर्णन-समुच्चय, पृ० २६६ ।

किया हुआ धार के राजा भोज द्वारा प्रतिपादित उनके "तत्त्व प्रकाश" में शैव दर्शन भी है। हमारे पास बीर शैव मत भी है जो बाद के काल में विकसित हुए तथा उसकी विवेचना श्रीपति पंडित द्वारा ब्रह्मसूत्र की एक टीका में है जिन्हें संभारणतः चौदहवीं शताब्दी का माना जाता है।<sup>१</sup> श्रीपति, पंडित पाशुपतो, रामानुज तथा एकोराम एवं बीर शैव धर्म के पांच आचार्यों के भी परवर्ती थे। श्रीपति भाषवाचार्य के भी परवर्ती थे। परन्तु यह आश्चर्यजनक है कि भाषव, बीर-शैवमत अथवा श्रीपति पंडित के विषय में कुछ भी जानते प्रतीत नहीं होते हैं। वह अवश्य ही बारहवीं शताब्दी के बसव के उत्तरकालीन थे जो बीर शैवमत के संस्थापक माने जाते हैं। जैसा कि हयवदनराव इंगित करते हैं कि श्रीपति श्रीकंठ के परवर्ती थे, जिन्होंने ब्रह्मसूत्र पर एक भाष्य लिखा है।<sup>२</sup> हमने पृथक् भाग में श्रीकंठ के दर्शन की विवेचना की है। श्रीकंठ ग्यारहवीं शताब्दी में किसी समय वर्तमान थे तथा रामानुज के अल्प समकालीन हो सकते हैं। श्रीकंठ ब्रह्मसूत्र ३-३-२७-३० की अपनी विवेचना में रामानुज तथा निम्बार्क के विचारों की आलोचना करते हैं। शिलालेखीय आधार पर हयवदनराव का विचार है कि श्रीकंठ ११२२ ई० में वर्तमान थे।<sup>३</sup>

संस्कृत रचना शिव-ज्ञान-बोध के तमिल अनुवाद के अत्यधिक प्रसिद्ध लेखक मेयक देव दक्षिण भरकाट प्रदेश के निकट तिरुवेन्नेयल्लुर के थे। चोल राजा राज-राज तृतीय (१२१६-४८ ई०) के सोलहवें वर्ष का एक शिलालेख है जिसमें मेयकड द्वारा स्थापित मूर्ति को भूमिदान के विषय में लिखा है। यह परन्जोति मुनि के शिष्य मेयकण्ड देव का समय लगभग तेरहवीं शताब्दी के मध्य में निर्धारित करना है। लम्बे तर्क के पश्चात् हयवदनराव इस विचार पर पहुँचते हैं कि यदि इससे कुछ पूर्व नहीं तो २३५ ई० के लगभग मेयकड देव वास्तव में वर्तमान थे।<sup>४</sup> शिलालेखों से यह निश्चित किया गया है कि ब्रह्मसूत्र के टीकाकार श्रीकंठ लगभग १२७० में वर्तमान थे। यह सर्वथा संभव है कि मेयकड तथा श्रीकंठ समकालीन थे। मेयकड तथा श्रीकंठ का दार्शनिक अन्तर अत्यन्त स्पष्ट है अतः दोनों व्यक्तियों को एक नहीं समझा जा सकता।<sup>५</sup> श्रीकंठ का विचार है कि ससार भगवान की चिच्छक्ति का रूपान्तर है। यह भौतिक ससार की सृष्टि के लिए कुछ नहीं कहता है, न आणवमल के

<sup>१</sup> सी० हयवदनराव कृत श्रीकर-भाष्य, भाग १, पृ० ३१।

<sup>२</sup> वही, पृ० ३६।

<sup>३</sup> वही, पृ० ४१।

<sup>४</sup> वही, पृ० ४८।

<sup>५</sup> वही, पृ० ४६। श्रीकंठ तथा मेयकड देव की प्रणालियों की विवेचना प्रस्तुत रचना में पृथक् भागों में की गई है।

विषय में कहता है तथा प्रत्यक्ष ही जीवन-मुक्ति के पक्ष में नहीं है। पुनः श्रीकठ श्रुति के आधार पर अपनी प्रणाली को स्थापित करते प्रतीत होते हैं, किन्तु मेयकठ देव अपनी प्रणाली को अनुमान पर आधारित करने का प्रयत्न करते हैं तथा भिन्नता के अनेक दूसरे विषय भी हैं जो हमारी मेयकठ देव की व्यस्यता से सुगमता से समझ से आ जायेंगे। ऐसा प्रतीत नहीं होता कि श्रीकठ का मेयकठ देव से कोई सम्बन्ध था।

श्रीपति ने हरदत्त को बहुत सम्मानपूर्वक शब्दों में उद्धृत किया है। हयवदनराव ने "भविष्योत्तर-पुराण" में दिए हुए हरदत्त के जीवन वृत्तान्त की ओर तथा उनके टीकाकार शिवलिंगश्रुति के लेखों का उल्लेख किया है, जो हरदत्त को कलिकाल ३६७६ अर्थात् लगभग ८७६ ई० में निर्धारित करते हैं, किन्तु शिव-रहस्य-दीपिका में हरदत्त का समय कलिकाल का लगभग ३००० दिया है। प्रोफेसर शेषगिरी शास्त्री ने प्रथम तिथि को अधिक उपयुक्त स्वीकार किया है तथा सर्वदर्शन-संग्रह में उद्धृत हरदत्त को तथा हरिहर-तारतम्य एवं चतुर्वेद-सात्पर्य-संग्रह के लेखक को एक ही माना है। जैसा कि हमने अन्य स्थान पर वर्णन किया है, हरदत्त गणकारिका के लेखक थे। पूर्ण संभावना है कि श्री दलाल ने अपनी गणकारिका की भूमिका में इन दोनों में भ्रान्ति की हो जिसमें वे कहते हैं कि भासवर्ज गणकारिका के लेखक थे। वास्तव में हरदत्त ने केवल कारिका ही लिखी तथा न्याय लेखक भासवर्ज ने इस पर "रत्न टीका" नामक टीका लिखी।<sup>१</sup> श्रीपति ने सिद्धान्त-शिखामणि से उद्धृत किया है जो रेवणार्य द्वारा लिखित एक बीर शैव रचना है।

यह देखकर आश्चर्य होता है कि यद्यपि बीर शैव मत की स्थापना कम से कम इतने पूर्व जितना बसव (११५७-६७) काल में हुई थी, तथापि चौदहवीं शताब्दी में माधव को बीर शैव के विषय में कुछ भी ज्ञात न था। फिर भी यह सन्देहात्मक है कि क्या वास्तव में बसव भारत में शैव मत के सस्थापक थे? कन्नड में "बसव के वचन" नामक कुछ कथन हमारे पास हैं किन्तु उनके नाम का उल्लेख कदाचित् ही बीर शैव धर्म के लेखों के शिक्षक के रूप में हम पाते हैं। बसव-पुराण नामक रचना में बसव का एक अर्ध-पौराणिक वर्णन है। उसमें यह कहा गया है कि बीर शैव मत के विस्तार के लिए शिव ने नन्दी से ससार में अवतार लेने को कहा। बसव ही यह अवतार थे। वे बागेवाडी के निवासी थे। जहाँ से वे कल्याण गए, जहाँ विज्जल अथवा विज्जन राज्य करते थे (११५७-६७ ई०)। उनके मामा बलदेव भत्री थे।

<sup>१</sup> गणकारिका की पुष्पिका निम्नांकित है—

आचार्य भासवर्ज-विरचितायाम् गणकारिकायाम् रत्न टीका परिसमाप्ता।

इससे यह अम हुआ कि गणकारिका भासवर्ज की रचना है, जिन्होंने केवल टीका लिखी। इन हरदत्त की काशिकावृत्ति पर पद-मजरी तथा आपस्तम्ब सूत्र के टीकाकार से भी भिन्न करना है।

उनकी मृत्यु के पश्चात् वे स्वयं उस पद पर उन्नत कर दिए गए। बसव की भगिनी का राजा से विवाह कर दिया गया था। कोश उनके अधिकार में था तथा उन्होंने लिखायत पुरोहितों तथा जगम नामक भिखारियों के पोषण तथा मनोरंजन पर बहुत अधिक द्रव्य व्यय किया। जब राजा को इसका ज्ञान हुआ तब वह क्रोधित हुए तथा उनको दंडित करने के लिए सेना भेजी। बसव ने एक लघु सेना एकत्रित की तथा इन सैनिकों को पराजित कर दिया। राजा उनको वापस कल्याण में ले आए तथा प्रत्यक्ष रूप से उनमें परस्पर संधि हो गई। किन्तु बाद में बसव ने राजा की हत्या करवा दी। इससे बसव एक नए मत के संस्थापक की अपेक्षा एक कपटी राजनीतिज्ञ के रूप में अधिक चित्रित होते हैं।

पाशुपत साहित्य की हमारी व्याख्या पर वापस आने पर हम देखते हैं कि वैष्णवों तथा एकतत्त्ववादी शंकर अनुयायियों के बीच, हमारे पास एकेश्वरवादी दृष्टिकोण को अभिव्यक्त करती हुई एक विचारधारा है। यह विचार भिन्न रूपों में व्यक्त हुआ है, जिसमें कभी-कभी ईश्वर को परे किन्तु विश्व को धारण करते हुए, स्थापित किया है, कभी यह माना है कि ईश्वर ससार से परे है तथा इसकी सृष्टि अपनी शक्ति के द्रव्य से की है, अन्य स्थानों में यह माना है कि ईश्वर तथा शक्ति एक ही तथा समान हैं। कभी यह माना है कि ससार की सृष्टि ईश्वर ने अपनी दया अथवा अनुग्रह से की है तथा उसका अनुग्रह एक आन्तरिक गतिशील शक्ति है जो सृष्टि के क्रम तथा पालन का अनुसरण करती है। इस प्रकार अनुग्रह के सिद्धान्त तथा कर्म के सिद्धान्त में एक सन्धि हो गई है। किन्तु अन्य ऐसा सोचते हैं कि हमें आवश्यक रूप से कर्मों के फलों को प्राप्त करने का अधिकार नहीं है परन्तु ईश्वर ने जो कुछ हमें प्रदान किया है उसमें अपने को सन्तुष्ट करना होगा। पाशुपत इस विचार की पुष्टि करने हैं तथा यह ध्यान देना महत्वपूर्ण है कि नैयायिक जो कर्म का सिद्धान्त स्वीकार करता है, यह सोचता है कि हम केवल उन्हीं उपभोगों तथा अनुभवों के योग्य हैं जिन्हें ईश्वर ने प्रदान किया है। यह तथ्य कि न्याय तथा पाशुपत दोनों ही यह सोचते हैं कि ईश्वर की सिद्धि अनुमान द्वारा की जा सकती है, तथा ईश्वर का अनुग्रह अन्त में हमारे सम्पूर्ण अनुभवों के लिए उत्तरदायी है, हमें स्वाभाविक रूप से न्याय वैशेषिक विचार तथा पाशुपत को सम्बद्ध करने की ओर प्रेरित करता है। यह परम्परा राजशेखर तथा हरिभद्र के साथ गुणरत्न के दोनों पद्धर्शन-सामुच्चय में सुरक्षित है, तथा दसवीं व ग्यारहवीं शताब्दी तक की बहुत सी न्याय रचनाओं के मागलिक पद्य इस परिकल्पना का समर्थन करते हैं कि न्याय, वैशेषिक पाशुपतों का ही एक सम्प्रदाय था जिसने तर्क-शास्त्र तथा तत्त्व विज्ञान की पद्धति के विकास को अधिक महत्व दिया है। पाशुपत प्रणाली ने साधारणतः जाति विभाजन को स्वीकार किया है तथा केवल उच्च जातियों के व्यक्ति ही आध्यात्मिक मोक्ष की प्राप्ति का दावा कर सकते थे, तथापि हम देखते हैं कि जैसे-जैसे समय व्यतीत हुआ सभी जातियों के पुरुष ईश्वर के भक्त अथवा सेवक बन सकते

वे तथा शैव कहला सकते थे। वैष्णवों में भी हम इसी प्रकार क्रमिक विस्तार तथा जाति प्रथा का अपेक्ष्य पाते हैं। शैव तथा वैष्णव दोनों ही मतों में ईश्वर के प्रति भक्ति, निष्ठा का प्रमाण मानी जाने लगी।

हमने पहले ही कारवण माहात्म्य के इस कथन की ओर उल्लेख किया है कि किस प्रकार भगवान ने अत्रि के वंशज के रूप में अवतार लिया। कहा जाता है कि वह पैदल उज्जैन गए तथा ब्रह्मावर्त से आए हुए कुशिक नामक ब्राह्मण को शिक्षित किया। यह शिक्षार्थ पचार्थ नाम के वर्तमान सूत्रों के रूप में थी, जिसका मुख्य सार पहले ही वर्णित किया गया है। साधारणतः ऐसा विश्वास है कि पांच अध्यायों में विभाजित (पचार्थ) मौलिक सूत्रों की रचना प्रथम अथवा द्वितीय ई० में किसी समय हुई थी। कौडिन्य के भाष्य तथा राशीकर भाष्य समबत एक ही थे। कौडिन्य ने अपने सम-कालीन किसी लेखक के नाम का उल्लेख नहीं किया है। उन्होंने साध्य योग की ओर संकेत किया है किन्तु वेदान्त अथवा उपनिषदों की ओर नहीं। अतः यह ध्यान देना रोचक है कि इस प्रणाली ने उपनिषदों के प्रमाण अथवा उनके आश्रय की आकांक्षा नहीं की है। सूत्रों का प्रमाण इस कल्पना पर आधारित है कि वे स्वयं पशुपति द्वारा रचित थे। कौडिन्य की रचनाओं में अनेक उद्धरण हैं किन्तु उनके उद्गमों की पहचान समब नहीं है। कौडिन्य के भाष्य की लेखन पद्धति हमें वैयाकरण पतञ्जलि के लेखों का स्मरण दिलाती है जो समबत लगभग १५० ई० पू० में वर्तमान थे। साधारणतः यह विश्वास किया जाता है कि कौडिन्य ४००-६०० के मध्य में वर्तमान थे। यद्यपि मैं नहीं समझ पाता कि क्यों वह एक या दो शताब्दी पूर्व के भी नहीं माने जा सकते। गणकारिका का काल वस्तुतः अनिश्चित है, किन्तु मासवंश ने इस पर रत्नटीका नामक टीका लिखी थी। वे दसवीं शताब्दी के मध्य में वर्तमान प्रतीत होते हैं। यह ध्यान देना रोचक है कि कारवण माहात्म्य में सोमनाथ का मन्दिर अत्यधिक महत्वपूर्ण पाशुपत केन्द्रों में से एक के रूप में वर्णित है।

नकुशीय पाशुपत प्रणाली, शैव प्रणाली तथा काश्मीर की प्रत्यभिज्ञा प्रणाली की व्याख्या हमें चौदहवीं शताब्दी के माधव की सर्व-दर्शन-संग्रह में मिलती है। नकुशील-पाशुपत-प्रणाली पाशुपत-सूत्र तथा कौडिन्य के भाष्य पर (जिसे राशीकर भाष्य भी कहा गया है) आधारित है। अतः माधव लगभग दस शैव रचनाओं का वर्णन करते हैं जो अनेक अन्य रचनाओं के साथ प्रस्तुत लेखक को पूर्ण अथवा आंशिक हस्त लेखों के रूप में प्राप्त हैं।<sup>१</sup> शंकर ने ब्रह्मसूत्र २-२-३७ पर अपने भाष्य में माहेश्वरों के

<sup>१</sup> जिन रचनाओं का माधव ने अपने "सर्व-दर्शन-संग्रह" में वर्णन किया है, वे इस प्रकार हैं—मृगेन्द्रागम, पौष्करागम, भोज की तत्त्व प्रकाश, सोम समु का भाष्य, अक्षोर शिवचार्य की तत्त्व प्रकाश पर टीका, कालोत्तरागम, रामकन्दु की कालोत्तरागम पर टीका, किरणगम, सौरभेयागम तथा ज्ञान रत्नावली।

साथ अन्य दूसरों के विषय में कहा है जो ईश्वर को निमित्त कारण मानते थे किन्तु उपादान कारण नहीं। ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने माहेश्वरों की प्रतिशाखाओं को विभक्त किया है, परन्तु वाचस्पति माहेश्वरों की चार प्रतिशाखाओं के विषय में कहते हैं। किन्तु माधव शैव प्रणाली की दो प्रकारों की व्याख्या दो भिन्न खंडों में नकुलोश-पाशुपत तथा शैव के रूप में करते हैं। शंकर के भाष्य से ऐसा प्रतीत होता है कि वे केवल 'पाशुपत-सूत्र' के 'पंचार्थ' से ही परिचित थे, किन्तु आनन्दगिरि ने अपनी 'शंकर-विजय' में शैव पथ के छ भिन्न प्रकारों की ओर संकेत किया है जैसे कि शैव, रौद्र, उग्र, भट्ट, जगम तथा पाशुपत। ये भिन्न पथ अपने शरीर पर भिन्न प्रकार के चिह्न धारण करते, तथा भिन्न कर्मकाण्डों द्वारा अपने को परस्पर पृथक् करते थे, किन्तु पूर्ण सम्भावना है कि उनका बहुत सा विशेष धार्मिक साहित्य बहुत पहले ही खो गया है। पाशुपतो का एक साहित्य है तथा वह पथ अब भी जीवित है, किन्तु शंकर विजय में पाए गए पाशुपतो के बाह्य चिह्न उन चिह्नों से पूर्णतया भिन्न हैं जो गुणरत्न की टीका में मिलते हैं। गुणरत्न (चौदहवीं शताब्दी) पाशुपतो को काणाद मानते हैं। उन्होंने नैयायिकों को भी, जो योग भी कहलाते हैं, उसी प्रकार का शैवी माना है जैसे कि काणाद तथा काणाद के समान ही व्यवहार करते हुए अब उसी प्रकार के चिह्न धारण करते हुए माना है। आनन्दगिरि द्वारा शैवपथों के वर्णन से उन शैव पथों के सिद्धान्तों के विषय में बहुत कम समझा जा सकता है। यही कहा जा सकता है कि उनमें से कुछ शैव यह विश्वास करते थे कि ईश्वर उपादान कारण के अतिरिक्त निमित्त कारण भी है। शंकर ने ब्रह्मसूत्र २-२-३७ पर अपनी टीका में इस प्रकार शैव मत का खंडन किया है। पाशुपत तथा शैवागम के अनुयायी दोनों ही ईश्वर को निमित्त मानते थे, जबकि शंकर ईश्वर को निमित्त तथा उपादान कारण दोनों ही मानते थे। 'शंकर विजय' में हम शैव मत की कुछ प्रणालियों की ओर भी संकेत पाते हैं जिनके सदस्य अपने शरीर पर पापाण लिंग-पूजन-सम्बन्धी चिह्न धारण करते थे। उन्होंने ऐसे सिद्धान्त को माना जो वीर शैवों के षटस्थल सिद्धान्त के समान था। यद्यपि हम देखते हैं कि वीर शैव प्रणाली की विधिवत् रचना आनन्दगिरि के कम से कम ५०० वर्ष पश्चात् हुई थी। हमने देखा है कि वाचस्पति मिथ ने अपनी 'भामती' में चार प्रकार के शैवों के विषय में लिखा है। चौदहवीं शताब्दी के माधव ने प्रत्यभिज्ञा प्रणाली की, जो साधारणतः शैवों की काश्मीर प्रणाली कहलाती है, पृथक् व्याख्या के अतिरिक्त शैवों के केवल दो पथों का नकुलोश पाशुपत तथा आगमों के शैवों के रूप में वर्णन किया है।

माना जाता है कि शैवागम अथवा सिद्धान्त मौलिक रूप में, महेश्वर द्वारा सम्भवतः संस्कृत में लिखे गए थे। परन्तु 'शैव धर्मोत्तर' में यह कहा गया है कि ये



संस्कृत, प्राकृत तथा स्थानीय भाषा में लिखे गए थे।<sup>१</sup> यह इस तथ्य को स्पष्ट करता है कि आगम संस्कृत तथा कुछ द्रविड़ भाषाओं (जैसे तमिल, तैलुगु, कन्नड़) दोनों में प्राप्त हैं। तथा यह इस प्रतिवाद को भी स्पष्ट करता है कि आगम अथवा सिद्धान्त मौलिक रूप से संस्कृत में लिखे गए थे अथवा द्रविड़ भाषा में? सौभाग्य से प्रस्तुत शेषक सम्पूर्ण आगमों को अथवा आगमों के आश्रित भागों का सकलन कर सका है। बहुत से हस्तलेख नष्ट होने की अवस्था में हैं तथा उनमें से कुछ पूर्ण रूप से खो गए हैं; संस्कृत हस्तलेख जिस पर हमारा यह प्रयत्न आधारित है ट्रिपलीकेन, बडयार तथा मैसूर के बृहत् हस्तलेख पुस्तकालयों में प्राप्त हैं। यह आश्चर्य है कि बनारस में जो शैव का प्रमुख अवस्थान है, बहुत ही कम महत्वपूर्ण हस्तलेख हैं। महत्वपूर्ण "सिद्धान्त" तथा "आगम" यथेष्ट संख्या में हैं तथा उनमें से अत्यधिक हस्तलेख दक्षिण भारत में हैं।<sup>२</sup> अनेक दृष्टान्तों में ऐसी ही रचनाओं पूर्ण द्रविड़ भाषा में मिल सकती हैं, किन्तु प्रेरणा तथा विचार लगभग सदैव ही संस्कृत से लिए गए हैं। अतः द्रविड़ सम्यता का सार, कम से कम जहाँ तक दर्शन का सम्बन्ध है, लगभग पूर्ण रूप से संस्कृत से लिया गया है।

<sup>१</sup> संस्कृते प्राकृतेर् वाक्यैर् यस्य शिष्यानुरूपत

देशभाषाद्युपायैश्च च बोधयैत् स गुरुः स्मृतः ।

शिव-ज्ञान-सिद्धि में उद्धरित शिव धर्मोत्तर (हस्तलेख संख्या ३७२६ आरियन्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट, मैसूर)।

<sup>२</sup> कुछ आगम इस प्रकार हैं—कामिक, योगज, चिन्त्य, कारण, अजित, दीप्त, सूक्ष्म, अशुभान, सुप्रभेद, विजय, निश्वास, स्वायम्भुव, वीर, रौरव, मकुट, विमल, चन्द्र ज्ञान, बिम्ब, ललित, सन्तान, सर्वोक्त, पारमेश्वर, किरण वातुल, शिव-ज्ञान-बोध, अनल, प्रोदगीत।

शिव-ज्ञान-सिद्धि में हम अन्य आगमों तथा तंत्रों से विस्तृत उद्धरण पाते हैं जो सिद्धान्तों की दार्शनिक तथा धार्मिक स्थिति स्पष्ट करते हैं। जिन रचनाओं से उद्धरण लिए गए हैं वे इस प्रकार हैं—हिम-सहिता, चिन्त-विश्व, शिव-धर्मोत्तर (पुराण), पीणकर, शिव तंत्र, सर्व सतोषन्यास, पारा, रत्न जय, निवास, मृगेन्द्र, ज्ञान-कारिका, नाद-कारिका, कालोत्तर, विश्व-सारोत्तर, वायव्य भातग, शुद्ध, सर्व-ज्ञानोत्तर, सिद्धान्त-रहस्य, ज्ञान-रत्नावली, मेरुतंत्र, स्वच्छद तथा देवी-कालोत्तर।

उपर्युक्त बहुत से आगम संस्कृत पद्धति में लगभग ६ द्रविड़ भाषाओं में लिखे गए हैं, तमिल, तैलुगु, कन्नड़, ग्रन्थ तथा नन्द नगरी। आगमों पर आधारित अनेक तंत्र संस्कृत रचनाओं में द्रविड़ लिपि में भी मिलते हैं। जहाँ तक पुस्तक लेखन का ज्ञान है, दार्शनिक महत्व का अथवा क्रमिक विचार धारा में कदाचित् ही ऐसा कुछ होगा जो द्रविड़ भाषा में प्राप्त हो तथा संस्कृत में न हो।

प्राचीन तमिल का अध्ययन यथेष्ट कठिन है तथा पोप एब शोमेरुस के खमान जिन्होंने तमिल का जीवनपर्यन्त अध्ययन किया है, उनके पास सस्कृत के अध्ययन का समय समुचित सीमा तक नहीं था। द्रविड भाषाओं से अपरिचित होने के कारण प्रस्तुत लेखक को लगभग पूर्ण रूप से सस्कृत साहित्य पर निर्भर होना पड़ा है परन्तु यह निश्चित करने की ओर यथेष्ट ध्यान दिया गया है कि विषय से सम्बन्धित द्रविड रचनाओं का उचित प्रतिनिधित्व सस्कृत हस्त लेखों में है।

आगमों की क्रमशः तिथियाँ निश्चित करना कठिन है। हम केवल यह सोच सकते हैं कि उपर्युक्त अनेक आगम नवीं शताब्दी तक पूर्ण हो गए थे। उनमें से कुछ शंकराचार्य के समय में वर्तमान थे जो आठवीं अथवा नवीं शताब्दी ई० में किसी समय थे। उपर्युक्त आगमों में से कुछ के नामों का उल्लेख कुछ पुराणों में भी है। पाशुपत-सूत्र पर कौंडिन्य के भाष्य में अनेक अज्ञात उद्धरण हैं परन्तु उपर्युक्त आगमों के नामों का उल्लेख नहीं है। यद्यपि कुछ आगमों के नाम की ओर सकेत की आशा की जा सकती थी क्योंकि वे उसी विश्वास का भिन्न प्रकारों से विस्तार करते हैं। दूसरी ओर पाशुपत-सूत्रों अथवा कौंडिन्य के भाष्य के नाम का उल्लेख आगमों ने किया है। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि यद्यपि उत्तरकालीन लेखकों को कभी-कभी पाशुपत का आगमो प्रणालियों से भ्रम हो गया हो, उदाहरणार्थ वायवीय संहिता अथवा उत्तरकाल में अण्ण्य दीक्षित, तथापि शंकर स्वयं केवल महेश्वरकृत सिद्धान्त के विषय में ही कहते हैं। वाचस्पति ने शैव मत के चार सम्प्रदायों की ओर सकेत किया है तथा माधव ने दक्षिणी शैव मत के दो सम्प्रदायों, नकुलीश पाशुपत तथा शैवा की ओर सकेत किया है। इसके भी उत्तर काल में राजशेखर तथा गुणरत्न द्वारा स्थापित जैन परम्परा में हमें पाशुपत सम्प्रदाय के शिक्षकों की दीर्घ सूची मिलती है। वायवीय संहिता में हमें अठारह योगाचार्यों के नाम भी मिलते हैं जिनमें से प्रत्येक के चार शिष्य थे।

हमने पहले ही भोज के तत्त्व प्रकाश में सुरक्षित आगमों प्रणाली के सार की व्याख्या श्री कुमार तथा अघोर शिवाचार्य की टीका के साथ एक पृथक् भाग में की है। माधव ने भी अपने सर्वदर्शन सग्रह में उपर्युक्त आगमों तथा आगमों लेखकों में से कुछ के नाम का उल्लेख किया है।

शोमेरुस अपने "द्वैत शैव सिद्धान्त" में, जिसमें उन्होंने विशेष प्रकार के शैव एक तत्त्ववाद का वर्णन किया है, शैव मत के अनेक अन्य सम्प्रदायों के विषय में कहते हैं जिन्हें कि वह शिव-ज्ञान-बोध<sup>१</sup> की टीका में से चुनते हैं। शोमेरुस द्वारा व्याख्या

<sup>१</sup> वह उनको दो वर्गों में रखते हैं—(१) पाशुपत, मावत-वाद (सम्भवतः महावत), कापालिक, वाम, भैरव, ऐक्यवाद, (२) ऊर्ध्व शैव, अनादि शैव, आदि शैव, महाशैव, भेद शैव, अभेद शैव, अन्तर शैव, गुण शैव, निर्गुण शैव, अघ्वन शैव, योग शैव, ज्ञान शैव, अणु शैव, क्रिया शैव, नालु-पाद-शैव, शुद्ध-शैव।

किया हुआ शैव सिद्धान्त मत उन अनेक शैव विचारधाराओं में से एक है जो देश में प्रचलित था। शोमरुस का विचार पाशुपत बीर शैव तथा प्रत्यभिज्ञा के अतिरिक्त, यह मत लगभग समान ही है। ऐसा प्रतीत नहीं होता कि शोमरुस ने आगमों के मूल ग्रन्थ का उपयोग किया है, तथा यह दर्शाया है कि वे किस प्रकार विषय पर आगे बढ़े हैं। किन्तु हमने अपने आगमी शैव मत की व्याख्या में आगमों की रचनाओं का उपयोग करने का प्रयत्न किया है, जो सम्पूर्ण अवस्था आशिक रूप में अभी भी प्राप्त हैं। परन्तु आगमों का एक बृहत् भाग कर्मकाण्ड, पूजा के रूप, पूजा के स्थान के निर्माण तथा मंत्रों की व्याख्या करता है। इनका कोई दार्शनिक महत्व नहीं है, अतः उनके विषय में विचार नहीं किया जा सकता तथा उनकी यहाँ उपेक्षा की गई है।

आगमी शैव मत, मुख्यतः तमिल प्रदेश का, पाशुपत गुजरात का प्रत्यभिज्ञा कश्मीर तथा भारत के उत्तरी भागों का है एवं बीर शैव अधिकांश कन्नड भाषी प्रदेशों में पाया जाता है। शोमरुस यह सकेत करते हैं कि कभी-कभी यह कहा जाता है कि आगम ऐतिहासिक काल से पूर्वं द्रविड भाषाओं में लिखे गए थे तथा वे अपने उद्गम के लिए शिव की आकाशवाणी तथा त्रिनिवेल्ल प्रदेश में महेन्द्र पर्वत में श्रीकठ रुद्र के रूप नन्दी के ऋणी है। बृहत् बाढ़ के कारण इन अट्ठाईस आगमों में से अनेक नष्ट हो गए। शेष अब संस्कृत अनुवादों में प्राप्त हैं तथा द्रविड मूल रचनाओं में भी संस्कृत शब्द प्रचुर मात्रा में हैं। किन्तु इस भाग का किसी प्रकार प्रमाणित नहीं किया जा सकता। शिव-महापुराण की वायवीय-संहिता तथा सूत-संहिता में आगमों का उल्लेख मिलता है।<sup>१</sup> उल्लेखा से यह प्रदर्शित होता है कि कामिक तथा अन्य आगम संस्कृत में लिखे गए थे क्योंकि उनसे वेद सम्बन्धित साहित्य का निर्माण हुआ। प्रस्तुत लेखक को कामिक के अब संस्कृत उद्धरण में प्राप्त है, इसी प्रकार मृगेन्द्र जो कामिक का एक भाग है, सम्पूर्ण रूप में संस्कृत में प्राप्त है। प्रस्तुत लेखक ने आगमी शैव मत के खड्ग की सामग्री इन्हीं आगमों से ली है। यह पहले ही लिखा जा चुका है कि स्वायमुवागम में एक निश्चित लेख है कि संस्कृत रचनाओं का प्राकृत तथा अन्य स्थानीय भाषाओं में अनुवाद हुआ था। अतः हम यह विचारने के लिए विवश हो जाते हैं कि यह कथन, कि आगम मूलतः द्रविड भाषाओं में लिखे गए थे, तथा तत्पश्चात्

<sup>१</sup> सूत संहिता भाग १ अध्याय २ में हम देखते हैं कि वेद, धर्मशास्त्र, पुराण, महा-भारत, वेदांग, उपवेद, आगम जैसे कि कामिक आदि, कापाल तथा लाकुल, पाशुपत, सोम तथा मंरवागम तथा ऐसे ही अन्य आगम, एक ही समान ऐसे वर्णित हैं कि वे सम्बन्धित साहित्य का निर्माण करते हैं। सूत-संहिता साधारणतः छठी शताब्दी ई० की रचना मानी जाती है।

उनका अनुवाद संस्कृत में हुआ था, तमिल जाति का काल्पनिक देश-भक्ति पूर्ण विश्वास ही प्रतीत होता है।

शामरुस ने अठाइस शैवागमों के नामों का वर्णन किया है, यद्यपि कहीं-कहीं उनका अक्षर विन्यास अशुद्ध है।<sup>१</sup> वे आगे चौदह (धर्म संहिताओं में मूल लेखों) का उल्लेख करते हैं जो शैव सिद्धान्त-शास्त्र की सामग्री का निर्माण करते हैं। वे तमिल में लिखे हुए हैं तथा केवल प्रस्तुत लेखक को ही उनमें अत्यन्त महत्वपूर्ण मेयकडदेव की शिव-ज्ञान-बोध के संस्कृत मूल लेखों की प्राप्ति का सौभाग्य प्राप्त है।<sup>२</sup>

मेयकडदेव "शिव-ज्ञान-बोध" रौरवागम से लिए हुए तार्किक स्वभाव का बारह पद्यों में संक्षिप्त सारांश है। इन बारह पद्यों की भी "वार्तिक" नाम की टीका है तथा अनेक अन्य उप-टीकाएँ हैं। मेयकडदेव का वास्तविक नाम स्वतवन था तथा उनके विषय में अनेक काल्पनिक कथन हैं। एक महान् विद्वान् अरुणनन्ति शिवाचार्य मेयकडदेव के शिष्य बन गए। मेयकडदेव के उत्तराधिकारी के रूप में तम शिवाय देशिक पांचवे शिष्य थे, तथा उमापति मेयकडदेव के तृतीय उत्तराधिकारी १३१३ ई० में वर्तमान थे। अतः माना जाता है कि मेयकड १३वीं शताब्दी के प्रथम तृतीय भाग में विद्यमान थे। उमापति पौष्करागम के भी लेखक थे।

शैव सिद्धान्त के सबसे प्राचीन तमिल लेखक तिरुमुलर हैं, जो सम्भवतः प्रथम शताब्दी ई० में वर्तमान थे। एन पिल्ले द्वारा उनके लेखों के एक भाग का ही "सिद्धान्त दीपिका" में अनुवाद किया गया है। आनिवकवाचवर, अप्पर, ज्ञान सम्बन्ध तथा सुन्दर जो सम्भवतः आठवीं शताब्दी में वर्तमान थे, शैव सिद्धान्त के उत्तरकालीन

<sup>१</sup> कामिक, योगज चिन्त्य, कारण, अजित, दीप्त, सूक्ष्म, अशुमान, सुप्रभेद, विजय, निश्वास, स्वाययभुव, अनिल, वीर, रौरव मकुट, विमल, चन्द्रहास, मुख-जुग-बिम्ब अथवा बिम्ब, उद्गीत अथवा प्राद्गीत, ललित, सिद्ध, सन्तान, नारमिह, पारमेश्वर, किरण तथा वातुल। प्रस्तुत लेख द्वारा इनमें से अनेक पहल ही वर्णित किए जा चुके हैं, तथा इनमें से कुछ उसके संग्रह में हैं। शामरुस कहते हैं कि यह नाम श्रीकठ के माध्य में हैं परन्तु प्रस्तुत लेखक निश्चित है कि उसमें नहीं मिलते हैं।

<sup>२</sup> शामरुस द्वारा उल्लेखित जो तमिल रचनाएँ शैव सिद्धान्त शास्त्र की समष्टि का निर्माण करती हैं, वे इस प्रकार हैं शिव-ज्ञान-बोध, शिव-ज्ञान-सिद्धि, द्रुपद्विरूपथु, तिरुबुन्तियर, तिरुककालरूपदियर, उनमैविलक, शिव प्रकाश, तिरुवरूदपयन, विनावेन्ब, पोरिपकादई, कोडिककवि, नेन्धु विदुत्तु, अन्मैव रिविलक तथा सकल्प-निराकरण। बारह पद्यों की "शिव-ज्ञान-बोध" रौरवागम की सारांश मानी जाती है तथा इसकी आठ टीकाएँ हैं।

चार आचार्य हैं। तत्पश्चात्, हमें नम्पियान्दर तथा सेविकलर, शैव सिद्धान्त के दो प्रमुख लेखक मिलते हैं। इनमें से प्रथम की रचनाओं का एक सग्रह तमिल वेद के नाम से प्रचलित हुआ। सम्भवतः वह ग्यारहवीं शताब्दी के अन्त में वर्तमान थे।

दक्षिण के शैव मन्दिरों में अब भी तमिल वेद का उच्चारण होता है। वह ग्यारह पुस्तकों का सङ्कलन है। प्रथम सात सूक्त के रूप में हैं। आठवीं पुस्तक, तीन आचार्यों-अप्पर, ज्ञान सम्बन्ध तथा सुन्दर की है, नवीं में पुनः सूक्त हैं। दसवीं में भी हम तिरुमुलर के कुछ सूक्त पाते हैं। ग्यारहवीं पुस्तक के एक भाग में पौराणिक उपाख्यान हैं जो पेरिय-पुराण का मूल आधार निर्धारित करते हैं, जो तमिल सन्तों के बहुत महत्वपूर्ण तमिल उपाख्यानों का आधार है। ग्यारहवीं शताब्दी तक पुस्तक पूर्ण हो गई थी। तेरहवीं शताब्दी में शैव सिद्धान्त-सम्प्रदाय का शैव मत के एक सम्प्रदाय के रूप में, मेयकडदेव तथा उनके शिष्य अरुलनन्ति तथा उमापति के साथ उद्भव हुआ।

पोप के तिरुवाय्क्क के अनुवाद में, गोमरुस के डेर-शैव-सिद्धान्त तथा ए. एन. पिल्ले के लेखों में शैव मत का वर्णन (जितना भी तमिल मूल ग्रन्थों में सङ्ग्रहित हो सकता है) मिलता है। प्रस्तुत लेखक तमिल भाषा में अपरिचित है तथा उसने अपनी रचना सामग्री आगमों के मौलिक मस्कृत हस्तलेखों में सङ्गृहीत की है, जिसकी कि तमिल व्याख्या केवल एक प्रतिरूप है।

## आगम साहित्य तथा उसका दार्शनिक स्वरूप

जा दार्शनिक विचार आगम साहित्य में मिलते हैं उनका सक्षिप्त सारांश शैव मत के अन्तर्गत “मर्व-दर्शन-सग्रह” में है तथा उनकी प्रचुर विवेचना प्रस्तुत रचना के कुछ खंडों में भी है। आगम साहित्य यथेष्ट विस्तृत है परन्तु इसकी दार्शनिक उपलब्धि वस्तुतः गौण है। आगमों में कुछ दार्शनिक तत्व हैं परन्तु इनकी रुचि शैव पथ के धार्मिक विवरणों की ओर अधिक है। अतः हमें यथेष्ट मात्रा में धार्मिक क्रियाओं, मन्दिरों के निर्माण के लिए शिल्प कला सम्बन्धित विधियों के विषय में विवरण एवं मन्त्र तथा शिव की प्राण लिंग प्रतिष्ठा से सम्बन्धित पूजा के विस्तृत वर्णन मिलते हैं। फिर भी अधिकतर आगमों में “विद्या पाद” नामक पृथक् भाग है, जिसमें सम्प्रदाय के मामान्य दार्शनिक विचार प्रतिपादित हैं। जैसे-जैसे हम एक आगम से दूसरे की ओर जाते हैं, वैसे-वैसे इन मतों के वर्णन में कुछ भिन्नताएँ मिलती हैं। यद्यपि इन आगमों में से अधिकतर अभी भी अप्रकाशित हैं तथापि वे भारत के विभिन्न भागों के लाखों व्यक्तियों द्वारा आचरित शैवमत के धार्मिक सार हैं। अतः एक स्वाभाविक अन्वेषण हो सकता है कि आगमों के मुख्य सिद्धान्त क्या हो सकते हैं। किन्तु यह एक ही प्रकार के सैद्धान्तिक विचारों की निरन्तर आवृत्ति दिए बिना नहीं दिया जा सकता। प्रस्तुत रचना वास्तव में मुख्यतः दर्शन के अध्ययन से

सम्बन्धित है परन्तु क्योंकि शैव अथवा शाक्त विचारों का अध्ययन धार्मिक सिद्धान्तों से पृथक् नहीं किया जा सकता, जिससे वे अपृथक् रूप से सम्बन्धित हैं, अतः हम आगमों के केवल कुछ प्रतिरूप ही ले सकते हैं तथा उनमें प्राप्त विचारों के स्वरूप का निरूपण कर सकते हैं। ऐसा करने में हम पर आवृत्ति का आरोप लगाया जा सकता है किन्तु हम अत्यन्त महत्वपूर्ण आगमों में से कुछ के विषयों पर कम से कम एक द्रुत निरीक्षण करने के लिए इस आरोप का सामना करना ही होगा। आगमों के विवरण से पाठकों को महत्वपूर्ण आगमों में से कुछ के दार्शनिक पक्ष के साहित्यिक विषय पर निर्णय करने का अवसर मिल जायगा, जिससे शैव मत का भारतीय दर्शन की अन्य शाखाओं से आन्तरिक सम्बन्ध के विषय में विस्तृत दृष्टिकोण प्राप्त हो सकेगा।

सर्व-दर्शन-संग्रह में मृगेन्द्रागम को बहुधा उद्धरित किया गया है। यह रचना कामिकागम की एक महत्त्वपूर्ण भाग कही गयी है, जो प्राचीनतम आगमों में से एक मानी जाती है तथा जिसका उल्लेख "सूत-संहिता" में किया गया है जो सोलहवीं शताब्दी की रचना मानी जाती है। 'सूत-संहिता' में कामिकागम का उल्लेख उसी सम्मान से किया गया है जो अत्यधिक प्राचीन मूल ग्रन्थों के युक्त हैं।

मृगेन्द्रागम<sup>१</sup> का आरम्भ इस तर्क से होता है कि किस प्रकार शैव पथ ने वैदिक प्रकार की पूजा का निष्प्रभाव किया। यह इंगित किया गया था कि वैदिक देवता साकार ठोस पदार्थ नहीं थे, किन्तु उनकी वास्तविकता मन्त्रों में थी, जिनमें उनका स्वागत तथा पूजा होती थी एवं फलस्वरूप वैदिक पूजा दिक् व काल में स्थित साकार पूजा नहीं मानी जा सकती। परन्तु शिव के प्रति भक्ति, पूजा की निश्चित तथा साकार विधि मानी जा सकती है। अतः वह वैदिक अभ्यासों को निष्प्रभावित कर सकती थी। रचना के द्वितीय अध्याय में शिव को समस्त अशुद्धि-रहित रूप में वर्णित किया गया है। वह सर्वज्ञ है तथा सब वस्तुओं का निमित्त कारण है। उसे इसका पूर्ण ज्ञान है कि जीव किस प्रकार व्यवहार करेंगे तथा उसी के अनुसार वह सब प्राणियों को बन्धन की गाँठों में संयुक्त तथा पृथक् करता है।

शैवागम सृजन, पालन, सहार, सन्य तथा मोक्ष के आवरण की मुख्य समस्या का विवरण करता है। यह सब, निमित्त कारण भगवान् शिव द्वारा किया जाता है। इस दृष्टिकोण से ससार का सृजन, पालन तथा सहार की योजना स्वामाविक

<sup>१</sup> मौलिक हस्तलेख के आधार पर इस खंड को लिखने के पश्चात् प्रस्तुत लेखकों को के० एम० सुब्रह्मन्याशास्त्री द्वारा १९२८ में प्रकाशित मृगेन्द्रागम की विद्या तथा योगपाद की छपी पुस्तक भट्ट नारायण कठ की "मृगेन्द्रवृत्ति" नामक टीका तथा अघोर शिवाचार्य की "मृगेन्द्र-वृत्ति-दीपिका" नामक उपटीका के साथ प्राप्त हुई है।

ही महाप्रभु धारम्भ में करते हैं, फिर भी वस्तुएँ प्राकृतिक गति में अभिव्यक्त होती हैं। हमारे अनुभव के संसार में परिवर्तन, जीव के अवरकालीन कर्मों द्वारा स्थिर नहीं किए जाते हैं। परन्तु फिर भी मोक्ष-प्राप्ति इस प्रकार योजित है कि उसे व्यक्तिगत प्रयत्नों के अतिरिक्त प्राप्त करना सम्भव नहीं है।

चेतना अनुभूति तथा स्वतः क्रिया के स्वरूप की है (चैतन्यम् इक् क्रिया-रूपम्)। यह चेतना सदैव आत्मा में स्थित रहती है तथा इस चेतना के लिए प्रयुक्त पदार्थों में से कुछ का विवरण चर्या नामक अनेक धार्मिक नैतिक आचारों के साथ किया गया है। वेदान्त, साख्य, वैशेषिक, बौद्धमत तथा जैन मत का खंडन करने वाली एक मक्षिप्त आलोचना भी है।

शैवागम मानते हैं कि अपने शरीर तथा अन्य शरीरधारी वस्तुओं के प्रत्यक्षीकरण से हम स्वामाविक रूप से यह अनुमान लगाते हैं कि कोई निमित्तकर्त्ता है, जिसको मसार का कारण मानना पड़ेगा। कार्यों की भिन्नता स्वामाविक रूप से कारण तथा उसके स्वभाव में भिन्नता का अनुमान करनी है। कार्यों की सिद्धि विशेष निमित्तों द्वारा होती है। यह सब निमित्त एक आध्यात्मिक प्रकृति के हैं। वे शक्ति की प्रकृति के भी हैं। अनुमान में व्याप्ति कुछ दृष्टान्तों में साधारणतः प्रत्यक्ष होती है। परन्तु जिस दृष्टान्त में शिव को मृष्ट-कर्त्ता के रूप में निर्धारित करते हैं उसमें हमारे पास वास्तविक अनुभव के कोई तथ्य नहीं है, क्योंकि शिव निःशरीर है। परन्तु यह माना जाता है कि शिव के शरीर की रचना कुछ मन्त्रों द्वारा रचित सम्पन्न जा सकती है। जब किसी को मोक्ष प्राप्त होना होता है तब ईश्वर, भ्याक्ति की चेतना से तमोगुण के आवरण का निवारण कर देता है। जिनके तमस का निवारण हो जाता है, वे स्वामाविक ही मोक्ष के अन्तिम लक्ष्य के योग्य हो जाते हैं। उन्हें अपने विशेष गुणों की अभिव्यक्ति के लिए शिव की प्रतीक्षा नहीं करनी पड़नी है। हमने पहले ही देखा है कि शिव हमारी समस्त क्रियाओं का अभिव्यजक है।

समस्त बन्धनों का उद्गम "माहेश्वरी शक्ति" है जो सभी व्यक्तियों के उनके स्वयं के आकार में विकसित तथा वृद्धि करने में सहायता देती है (सर्वानुग्राहिका)। यद्यपि अनेक दृष्टान्त ऐसे हो सकते हैं जिनमें कि हम कष्ट भोगते हैं तथापि माहेश्वरी शक्ति सर्वलौकिक सेवा के रूप की मानी जाती है। इसका स्पष्टीकरण इस विचार में पाया जा सकता है कि प्रायः कष्ट भोग करके ही हम अपना शुभ प्राप्त कर सकते हैं। शिव सदैव हमारे शुभ के लिए शक्ति का संचालन करता रहता है, यद्यपि मध्य-वर्ती काल में हम दुःख भस्न प्रतीत हो सकते हैं (वर्मिणोनुग्रहो नाम यत्तद्वर्मानुवर्तनम्)। भगवान की समस्त क्रियाएँ जीवों के हेतु होती हैं अर्थात् उनको विवेकी बनाने के लिए तथा उनकी उन्नति के लिए, जिससे अन्त में वे अपने मलो से मुक्त हो सकें।

भिन्न कारण श्रृंखलाएँ, भिन्न प्रकार के कार्यों की श्रृंखलाएँ अभिव्यक्त करती है। शीव मत सत्कार्यवाद स्वीकार करता है। अतः समस्त कार्यों के अस्तित्व को मानता है। भिन्न प्रकार की श्रृंखलाओं का कार्यान्वित होना केवल उस रीति पर निर्भर है जिसमें कि कारण श्रृंखलाएँ अभिव्यक्त होती हैं। इस प्रकार एक ही मूल भिन्न प्रकार के व्यक्तियों में भिन्न आकारों में प्रतीत होता है तथा विकास के भिन्न चरणों को सूचित करता है।

मूल को, पूर्ण ससार में व्याप्त, एक अपवित्र बीज माना जाता है जो ससार द्वारा अभिव्यक्त होता है तथा अन्त में नष्ट कर दिया जाता है। इन अभिव्यक्तियों द्वारा ही निमित्त कारण ईश्वर के अस्तित्व का अनुमान किया जा सकता है (कर्ता-नुमीयते येन जगद्धर्मो हेतुना)। यह मूल निर्जीव है, क्योंकि ऐसा सिद्धान्त कार्यों के स्वभाव के अनुकूल है। मूल के अनेक कारणों की अपेक्षा एक कारण की उपयुक्त कल्पना करना अधिक सुगम है। कपड़े की क्रिया से कपड़े की रचना होती है। विविध सहायकों की क्रियाओं के अनुसार कपड़े की रचना होती है। विविध महायकों की क्रियाओं के अनुसार (द्रव्य रूप कपड़ा) अन्य रूपों में भी अभिव्यक्त हो सकता था क्योंकि समस्त कार्य वही है, यद्यपि उनकी अभिव्यक्ति केवल सहायकों के व्यापार द्वारा ही हो सकती है। उत्पादन शक्ति के विचार की कल्पना करना कठिन है। यह कल्पना अधिक उचित है कि वस्तुएँ पहले में ही हैं तथा भिन्न प्रकार के कारणों की क्रियाओं द्वारा हमारे लिए प्रकाशित होती हैं।<sup>१</sup>

जीव सर्व-व्यापी हैं तथा उन्हें ईश्वर की शक्ति द्वारा अनन्त शक्ति प्राप्त है। केवल एक ही कठिनाई है कि मूल के आवरणों के कारण उन्हें मदैव अपने स्वरूप का ज्ञान नहीं रहता। शिव की क्रिया द्वारा ही यह आवरण इतने दूर हटा दिए जाते हैं कि जीव अपने को अपने अनुभवों के प्रति आकर्षित पाते हैं। ऐसा माया के क्षोभ से उत्पन्न ३६ कलाओं के साथ व्यक्तिगत चित्त के मयोग द्वारा होता है। हमने पहले ही मात्रा की "तत्त्व प्रकाशिका" के दर्शन की अपनी व्याख्या में इन ३६ पदार्थों के स्वरूप का विवरण किया है। इन पदार्थों द्वारा ही आवरणों को विदीर्ण करके पृथक् कर दिया जाता है तथा व्यक्ति के अपने अनुभवों में रुचि हो जाती है। कला का अर्थ किसी को भी प्रेरित करने से है। (प्रसारणम् प्रेरणाम् सा कुर्वति तमम कला)। अनुभव की समग्रता प्राप्त करने हेतु कलाओं में संयोजित होने के लिए

<sup>१</sup> सान्न्वय-व्यतिरेकाभ्या रूढितो वाऽवसीयते,  
तद्व्यक्ति-जननम् नाम तत्-कारक-समाश्रयात् ।  
तेन तन्तु-गताकार पटाकाराऽरोधकम्  
वेमादिनाऽपनीयाथ पटापव्यक्ति प्रकाशयते ॥



जीव को ईश्वर के अनुग्रह की प्रतीक्षा करनी पड़ती है, क्योंकि वह स्वयं अपने पाप ऐसा करने के अयोग्य है। मनुष्य द्वारा किया गया कर्म भी प्रकृति में मिला रहता है तथा निर्यात के पदार्थ द्वारा कार्य उत्पन्न करता है।

## शिव-ज्ञान-बोध

—लेखक मेयकडदेव

जैसाकि पहले ही इंगित किया गया है, यह रौरवागम से ली हुई १२ कारिकाओं (कभी कभी सूत्र कहलाते हैं) की एक संक्षिप्त रचना है। इसकी अनेक टीकाएँ हैं। इसका तमिल अनुवाद शिव-ज्ञान-सिद्धि विचारधारा की मूल रचना है। इसका स्पष्टीकरण अनेक योग्य लेखकों द्वारा हुआ है। शिव-ज्ञान-सिद्धि का सामान्य तर्क निम्न-लिखित है—

नर मादा तथा अन्य अलिंग पदार्थों से पूर्ण ससार का एक कारण अवश्य होगा। इस कारण का प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकता वरन् अनुमान करना होगा। यह कल्पना की जा सकती है कि इसका सृष्टा है क्योंकि इसकी सृष्टि काल में हुई है। इसके अतिरिक्त ससार स्वयं गतिमान नहीं हो सकता, अतः यह कल्पना की जा सकती है कि इसके पीछे कोई कारण होगा।

ईश्वर ससार का सहार-कर्ता है तथा वह मलों के उचित प्रकाशनार्थ उन्हें उपयुक्त सुविधाएँ देने के लिए पुनः सृष्टि करता है। अतः स्थिति यह है कि यद्यपि उपादान कारण पहले से ही उपस्थित है तथापि ससार की सृष्टि तथा पालन के लिए एक निमित्त कारण आवश्यक है। प्रलय के समय जगदाभास मलों में लय हो जाती है। कुछ अर्वाच के पश्चात् शिव की निमित्तता द्वारा ससार पुनः उत्पन्न होता है। इस प्रकार, एक ओर, शिव ससार की सृष्टि करते हैं एवं दूसरी ओर इसका सहार करते हैं। यह कहा जाता है कि जिस प्रकार ग्रीष्म में सब जड़े सूख जाती हैं तथा वर्षा में नए पौधों के रूप में उत्पन्न हो जाती हैं, उसी प्रकार यद्यपि ससार नष्ट हो जाता है तथापि प्राचीन मलों के प्रभाव, प्रकृति में दबे रहते हैं तथा उचित समय आने पर ईश्वर की सकरपना शक्ति के अनुसार अपने को ससार सृष्टि के निम्न आकारों में प्रकट करने लगते हैं। व्यक्तियों के शुभ तथा अशुभ कर्मों के अनुरूप सृष्टि को एक अनिश्चित क्रम लेना पड़ता है। यह सृष्टि चार तत्वों के मिश्रण से स्वतः नहीं हो सकती।

ईश्वर निमित्त कारण है, जिसके द्वारा सृष्टि, पालन तथा सहार के कार्य होते हैं। मेयकडदेव का शैव मत शंकर के शुद्ध अद्वैतवादी मिढान्त का पूर्ण विरोधी है। जीव को ब्रह्म का स्वरूप नहीं माना जा सकता। यह सत्य है कि उपनिषदों में जीव

तथा ब्रह्म दोनों ही स्वयं प्रकाश तथा अन्तर नियमित माने गए हैं परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि जीव तथा ब्रह्म एक रूप हैं। निमित्त कारण एक है। पाश द्वारा बन्धे जीवों का अनन्त कारण अथवा ब्रह्मन् से एक रूप नहीं माना जा सकता।

एक व्यक्ति के कर्म स्वतः कार्य उत्पन्न नहीं करते। ईश्वर के सकल्प के अनुरूप कार्य व्यक्ति से सञ्चालित हैं। कर्म स्वयं निर्जीव हैं अतः वे स्वतः कार्य उत्पन्न नहीं कर सकते। समग्र कार्य साधन ईश्वर के कारण है, यद्यपि यह ईश्वर की अवस्था में कोई रूपान्तर सूचित नहीं करता। किस प्रकार अपरिवर्तनशील में परिवर्तन की उत्पत्ति, बिना किसी प्रयत्न अथवा परिवर्तन के हो सकती है, यह स्पष्ट करने के लिए एक दृष्टान्त लिया गया है। आकाश में बहुत दूर सूर्य चमकता है तथा फिर भी उसकी ओर से बिना किसी विघ्न के पृथ्वी पर सरोवर में कमल खिल जाता है। इसी प्रकार ईश्वर अपने स्वयं प्रकाश में स्थिर रहता है तथा प्रकट रूप में ससार में परिवर्तन स्वतः उत्पन्न होते हैं। ईश्वर समस्त प्राणियों के अन्तर में तथा उनके द्वारा जीवित एवं गतिशील होता है। केवल इसी अर्थ में ससार ईश्वर के साथ एकरूप है तथा उस पर निर्भर है।

आत्मा “यह अथवा वह है” ऐसे कथनों का निषेध ही स्ववेदना द्वारा आत्मा का अस्तित्व सिद्ध करता है। इसके द्वारा हम एक निरूपाधिक आत्मा के अस्तित्व की कल्पना कर लेते हैं, क्योंकि ऐसी आत्मा विशिष्ट नहीं हो सकती। यह सुगमता से देखा जा सकता है कि ऐसी आत्मा बाह्य अवयव अथवा आन्तरिक अवयव अथवा मनस में से किसी के समान नहीं हो सकती।

आन्तरिक अवयवों, मनस तथा इन्द्रिया से आत्मा भिन्न है, परन्तु फिर भी समुद्र के समान यह सब यथार्थता का सम्मिलित दृष्टिकोण निर्माण करते हुए माने जा सकते हैं। लहरे, तरंगें, फेन तथा वायु एक सम्पूर्णता का निर्माण करने हैं, यद्यपि वास्तव में वे परस्पर भिन्न हैं। मन जो मुख्यतः माया में निहित माने जाते हैं, स्वाभाविक ही हमारे शरीर में लिप्त रहते हैं, जो माया की उत्पत्ति है तथा वहाँ होते हुए समग्र वस्तुओं के उचित स्वरूप तथा उचित दृष्टि को दूषित कर देते हैं। वह टीकाकार, जिनका नाम अज्ञान है, चुम्बक तथा लोहधूरा का उदाहरण, बिना अपने में परिवर्तन लाए हुए, ईश्वर की ससार पर क्रिया का स्पष्टीकरण करने के लिए उपस्थित करते हैं। यह शिवशक्ति हम में तथा हमारे माध्यम से कार्य करती है और इसी के द्वारा हम कार्य कर सकते हैं एवं अपने कर्मों के अनुसार ही हम उनके फल प्राप्त कर सकते हैं।

शिव का ज्ञान अनुमान द्वारा उस कारण के रूप में हो सकता है जो न दृश्य है, न अदृश्य। उसका अस्तित्व केवल अनुमान द्वारा ही ज्ञात हो सकता है। अचित शिव के निकट से जाना है परन्तु उनको प्रभावित नहीं करना, इस प्रकार शिव जगदाभास

से पूर्णतः अज्ञात है। केवल जीवों को ही ससार तथा शिव दोनों का ज्ञान है।<sup>१</sup> जब एक सन्त तीन प्रकार की अशुद्धियों—आशुष, मायिक तथा कार्मण मल से मुक्त हो जाता है, तब जगदाभास उसके नेत्रों से अदृश्य हो जाता है तथा वह शुद्ध प्रकाश से एक हो जाता है।

सुरदन्ताचार्य ने अपनी “व्याख्यान कारिका” में उपरोक्त विचारों को आह्वति की है परन्तु वह यह मानते हैं कि शिव अपने सर्वज्ञान द्वारा समस्त ससार एवं समस्त प्राणियों के विषय का ज्ञान रखते हैं परन्तु वह उनसे प्रभावित नहीं होते।<sup>२</sup> एक अज्ञात लेखक की एक अन्य अपूर्ण टीका जिन्होंने भृगेन्द्र पर “भृगेन्द्रवृत्ति दीपिका” नामक टीका लिखी, जो कभी-कभी स्वायम्भुवागम तथा मातंग-परमेश्वर-आगम की ओर संकेत करती है, पशुपति-पाश-विचार प्रकरण नामक रचना में शिव-ज्ञान-बोध के मुख्य प्रकरणों का विवरण करती है।

पशु की परिभाषा अशुद्धियों से ढकी चेतना (चिन्मात्र) के रूप में की गई है। पशु जन्म तथा पूर्व-जन्म की श्रृंखला सहन करता है तथा आत्मन के नाम से भी जाना जाता है। यह दिक् तथा काल में सर्वव्यापी है। शुद्ध चेतना ज्ञान तथा क्रिया के स्वभाव की है। आगम यह विश्वास नहीं करते कि आत्मा एक है। भिन्न प्रकार के मलों से अपने मयोजन द्वारा जो उससे अनादिकाल से लिप्त है, यह शुद्ध चेतना ही है, जो परस्पर भिन्न प्रतीत होती है।<sup>३</sup>

इसके शरीर में काल से प्रारम्भ होकर स्थूल पदार्थ तक समग्र तत्व सम्मिलित है। आत्मा अनीश्वर कहलाती है, क्योंकि इसका सूक्ष्म शरीर हो सकता है किन्तु स्थूल नहीं, जिससे कि यह अपनी इच्छा का उपभोग करने में असमर्थ है। आत्मा निष्क्रिय मानी जाती है। जबकि वह ज्ञान तथा त्याग द्वारा समस्त क्रिया का परिहार करता है, तब भी शरीर पूर्व संस्कार की क्रमबद्ध प्रवृत्तियों के कारण जीवित रहता है। (तिष्ठति मस्कार-वशात् चक्र-ब्रह्मवद् धृत शरीर)। यद्यपि आत्माएँ अनेक हैं तथापि उनको सामान्य अर्थ में एक वचन में पशु कहा जाता है।

मल, पाश में सम्मिलित माना जाता है अतः वह भिन्न पदार्थ नहीं है। शुद्ध आत्म चेतना, मल अथवा अशुद्धि में सर्वथा भिन्न है। तब मल किस प्रकार शुद्ध चेतना

<sup>१</sup> नाचित् चित् सन्निधौ किन्तु न वित्तस ते उभे मिथ ।

प्रपञ्च-शिवमोर् वेत्ता य स आत्मा तयो प्रथक् ॥

<sup>२</sup> शिवा ज्ञानाति विश्वकम्,  
स्व भोग्य त्वेन तु परम् नैव जानाति किञ्चन ।

<sup>३</sup> अनेक मलयुक्तो विज्ञान केवल उक्त । सम्मूढ इत्यनेन प्रलयेन कलोदर उपसहृतत्वात् सम्यक् मूढा । पशुपति-पाश-विचार प्रकरण (अङ्गार पुस्तकालय हस्तलेख) ।

की शुद्धता को प्रभावित कर सकता है ? इसका उत्तर यह है कि जिस प्रकार निर्मल सुवर्ण के मल से सयुक्त होने पर भी सुवर्ण की प्रकृति पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता, उसी प्रकार शुद्ध चेतना, जो हममें शिव का निर्माण करती है, शुद्ध रह सकती है, यद्यपि चाहे वह अनादि काल से मल से ढकी हो। अतः आत्मा के रूप में शिव के स्वरूप पर मल का प्रभाव नहीं होता।

मल केवल ज्ञान द्वारा नहीं वरन् शैव मत के उचित गुरु से उचित दीक्षा द्वारा, शिव के अनुग्रह से हटाए जा सकते हैं। मल द्रव्य के स्वरूप का होने के कारण केवल ईश्वर की क्रिया द्वारा ही हटाया जा सकता है। केवल ज्ञान इसको नष्ट नहीं कर सकता। अनादि होने के कारण मल अनेक नहीं एक है। भिन्न प्रकार के कर्मों के अनुसार मलो के पृथक् तथा भिन्न प्रकार के बन्धन हैं। मल द्वारा रचित विभिन्न विशेष शक्तियाँ तथा दुर्बोधताएँ भिन्न जीवों में भिन्नता लाने का कार्य करती हैं जो सब मूलतः शिव है। मोक्ष का अर्थ कोई रूपान्तर नहीं वरन् विशेष मलो का हटाना है, जिसके मदर्म में भिन्न व्यक्तित्व सत्ताएँ जीवों के रूप में जन्म-पुनर्जन्म के काल से होकर निकल रही है। जब उचित गुरु की सहायता से शैव दीक्षा ली जाती है, तब शिव का कार्य इसको हटाना है।<sup>१</sup>

मलो में धर्म तथा अधर्म है, तथा ये कम अथवा माया के कारण हो सकते हैं, वे पाशा का निर्माण भी करते हैं। यह आगम मृगेन्द्रागम का उल्लेख करता है, जिसके सिद्धान्त वह पाश, मल आदि के स्वभाव के वर्णन में मानता है। वास्तव में पाश शिव की तिरोधान शक्ति है। पाश तीन प्रकार के है—(१) सहज वे मल जिनसे हम अनादि काल से सबधित हैं तथा जो मोक्ष तक रहते हैं (२) आगन्तुक, अर्थात् हमारी समस्त इन्द्रियाँ व इन्द्रिय पदार्थ तथा (३) ससर्गिक, अर्थात् वे जो महज तथा आगन्तुक मल के मसर्ग से उत्पन्न होते हैं।

हमारे अनुभवों की सृष्टि तथा अभिव्यक्ति, ईश्वर द्वारा प्रकाशित हमारे कर्मों के अनुसार होती है। जिस प्रकार खेत में बोए हुए बीज प्रत्येक किसान के लिए एक ही प्रकार की उपज उत्पन्न नहीं करते, उसी प्रकार एक ही प्रकार के कर्म होने हुए भी ईश्वर द्वारा अभिव्यक्त भिन्न प्रकार के फल हमें प्राप्त हो सकते हैं। कर्म तथा अन्य पदार्थों का जो सभी निर्जीव हैं, अतः केवल ईश्वर की सकल्प शक्ति द्वारा ही भिन्न प्रकार के फल हमारे लिए अभिव्यक्त होते हैं। अतः शैव विचारधारा सत्कायवाद सिद्धान्त को मानती है तथा ईश्वर को अभिव्यजक अथवा हमारे समग्र अनुभवों तथा कर्मों का अभिव्यक्ता मानती है।

<sup>१</sup> एवाच पाशपनयनाद् आत्मन सर्व-जत्व-सर्वकर्तृवात्मक शिवत्वाभिव्यक्तिरेव मुक्ति-दशायाम्, न तु परिणाम-स्वरूप विनाशः ।

## मातंग-परमेश्वर-तंत्र

शैव शास्त्र त्रिपदार्थ तथा अतुष्पाद के रूप में नहीं बरन् षट्पदार्थ यथा अतुष्पाद के रूप में वर्णित है। सदाशिव ने इसे पहले एक करोड़ पद्यों में लिखा था तथा अनन्त ने इसे एक लाख पद्यों में संक्षिप्त किया। तत्पश्चात् इसे तीन हजार पाँच सौ पद्यों में और भी अधिक संक्षिप्त कर दिया गया। छ पदार्थ इस प्रकार हैं— (१) पति (२) शक्ति (३) त्रिपदा (४) पशु (५) बोध तथा (६) मन्त्र।

शक्ति के द्वारा ही शक्ति के अधिकारी पति का अनुमान कर सकते हैं। अनुमान में हम कभी-कभी गुण के अधिकारी से गुण का तथा कभी-कभी कार्य से कारण का अथवा कारण से कार्य का अनुमान करते हैं। कभी-कभी किसी वस्तु का अस्तित्व 'वेदों' के प्रमाण के आधार पर सत्य मान लिया जाता है। शिव के शरीर से, जो मन्त्रों के रूप का है, बिन्दु के आकार में शक्ति नीचे की ओर उत्पन्न होती है, जो बाद में ससार रूप में विकसित हो जाती है।<sup>१</sup> शिव बिन्दु में प्रवेश करते हैं तथा उसको सृष्टि के भिन्न प्रकारों में प्रकट करते हैं। जीवों के कर्म तथा गुण में भिन्नता होने के कारण ससार में अनेकता है, जहाँ जीवों को धारण-कर्ता तथा कर्मों को धारणीय वस्तु के रूप में मान सकते हैं। जीव अपने कर्मों के लिए उत्तरदायी हैं तथा उन्हें शुभ अथवा अशुभ फलों को भेलना पड़ता है। ईश्वर ससार की सृष्टि, पालन तथा सहार का नियन्त्रक है। वह ससार का निमित्त कारण है तथा शक्तियों का उपादान कारण है, जो ससार की समवायी कारण मानी जा सकती हैं। यह ससार माया की उत्पत्ति है। जिस प्रकार सूर्य अथवा चन्द्रमा की किरणें पुष्पों को बिना किसी विघ्न के स्वतः खिलने के लिए प्रेरित करती है, उसी प्रकार शिव अपने सामीप्य से ससार को अभिव्यक्त करता है।

सात सहज मलों की निम्नांकित रूप में गणना की गई है—(१) मोह (२) मद (३) राग (४) विषाद (५) शोष (६) वैचित्र्य तथा (७) हर्ष।

कलाएँ माया से उत्पादित हैं तथा माया के संयोजन से वे अपना कार्य करती हैं, जिस प्रकार धान के बीज छिलकों के संयोजन से ही, जिनमें वे बन्द रहते हैं—अकुर उत्पन्न कर सकते हैं।

जैसे-जैसे आत्माएँ ससार में से निकलती हैं वे कलाओं द्वारा सासारिक वस्तुओं पर अनुरक्त हो जाती हैं, यह संयोजन, वासना द्वारा और भी अधिक दृढ़ हो जाता है, इस प्रकार आत्माएँ समग्र उपभोगों पर अनुरक्त हो जाती हैं तथा यह राग कहलाता है। समग्र अनुरक्तियों के साथ दुःख है, अतः इन्द्रिय सुखों से विरक्ति सुख की अत्युत्तम प्राप्ति की ओर ले जाती है।

<sup>१</sup> यहाँ परम्परागत विश्वास है कि मन्त्र देवता के शरीर की रचना करते हैं।

काल और नियति के रूप का विवरण उसी प्रकार का है, जिस प्रकार शैव सिद्धान्त की अन्य पुस्तकों में है।

माया ईश्वर में से इसकी सूक्ष्म शक्ति के व्यक्त रूप में निकलती है तथा वहाँ से माया प्रधान का विकास करती है, जो अपनी प्रथम अवस्था में केवल सत्ता है। तत्पश्चात् अन्य पदार्थ इसमें से विकसित होते हैं तथा पुरुष के अनुभव के लिए सामग्री की पूर्ति करते हैं। इस प्रकार पुरुष तथा प्रकृति पदार्थों तथा अनुभवों के विकास में परस्पर सहायता देते हैं।

अहंकार आत्मा को इन्द्रिया में तथा उनसे संयुक्त करता है तथा उनके कार्यों के रूप में व्यापार करता है। अहंकार की तन्मात्रों में तथा उनसे नियुक्ति के विषय में भी यही कहा जा सकता है। इस प्रकार अहंकार समस्त मानसिक स्थिति की एकता को प्रदर्शित करता है। अहंकार दृक्षो, पीक्षो आदि में भी सुप्त अवस्था में उपस्थित रहता है।

### पौषकरागम

पौषकरागम में ज्ञान की परिभाषा शिव में अन्तर्निहित शक्ति के रूप में की गई है। छ वर्णित पदार्थ इस प्रकार हैं “पति-कुडलिनी माया पशु पाशद्वय कारक” शक्ति के तीन कार्य, लय, भोग तथा अधिकार हैं। मनुष्यों के कर्मों द्वारा उत्पादित माया उन तत्वों की पूर्ति करती है, जिनसे अनुभव के पदार्थ तथा अनुभव का निर्माण होता है। पशु वह है जो अनुभव तथा प्रतिक्रिया करता है। कला से प्रारम्भ होकर क्षिति (पृथ्वी) तक के तत्व वास्तविक सत्ताएँ हैं। लय बन्धन कहलाता है तथा पचम तत्व माना जाता है। छठा तत्व मुक्ति, भुक्ति, व्यक्ति, फल, क्रिया तथा दीक्षा सबके संयोग के तुल्य है। बिन्दु तथा अणु वास्तविक सत्ताएँ हैं। जब अनेक रूप सृष्टि बिन्दु में संकुचित हो जाती है, तब वह अवस्था होती है जिसमें शिव लय कहलाते हैं। मौलिक अवस्था में सटश परिणाम के प्रकार के कर्म हाते रहते हैं। शिव विस्पष्ट, चिन्मात्र तथा व्यापक के रूप में वर्णित है। वह स्वयं अचल रहते हैं, केवल उनकी शक्तियाँ ही कार्य कर सकती हैं। जब बिन्दु में शक्तियाँ कार्य करने लगती हैं, तब बिन्दु अनुभव के तत्वों के योग्य हो जाता है। बिन्दु की यह अवस्था जिसमें शिव प्रतिबिम्बित होता है, सदाशिव कहलाती है। वास्तव में, इस अवस्था में भी शिव में कोई परिवर्तन नहीं होता है। जब शक्तियाँ क्रिया की अवस्था में होती हैं तब सृष्टि की अवस्था होती है, तथा उसका अनुभव भोग कहलाता है।

प्रश्न उठता है कि यदि स्वयं बिन्दु सृष्टि में क्रियान्वित है तब उसका शिव से सम्बन्ध अतिशय हो जाता है। दूसरी ओर, यदि बिन्दु शिव द्वारा गतिमान क्रिया के लिए चलायमान होता है, तब शिव परिवर्तनशील हो जाता है। इसका उत्तर है कि

एक कर्ता किसी पदार्थ को दो प्रकार से प्रभावित कर सकता है, या तो अपनी सरल कामना द्वारा अथवा अपने व्यवस्थित प्रयत्नों द्वारा, जैसे कि कुम्हार द्वारा बड़ा बनाने के दृष्टान्त में। शिव, बिन्दु को केवल अपने सकल्प द्वारा गतिशील करता है। अतः उसमें परिवर्तन नहीं होता। कुम्हार की त्रिया के दृष्टान्त में भी शिव की इच्छा के द्वारा ही कुम्हार त्रिया कर सकता है। अतः शिव जीवित सत्ताओं अथवा निर्जीव पदार्थों की समग्र क्रियाओं का एक मात्र कर्ता है।

यह कहा जा सकता है कि शिव सर्वथा निरूपाधित है, अतः वह बिना किसी परिवर्तन के एवमात्र कर्ता रह सकते हैं। अन्य परिष्कारक उत्तर यह है कि शिव की उपस्थिति में बिन्दु बिना किसी कारण-अमता के कार्य आरम्भ कर देता है। (पुरुष की उपस्थिति में प्रवृत्ति की गतिशीलता से तुलना कीजिए)।

कभी-कभी बिन्दु शाश्वतीत के रूप में वर्णित किया गया है तथा अन्य समय सृष्टि के उपादान कारण के रूप में। हम कठिनता की व्याख्या इस कल्पना पर की गई है कि बिन्दु का एक भाग शाश्वतीत है तथा अन्य भाग ससार का उपादान कारण होने के लिए उत्तरदायी है। बिन्दु तथा शिव से सम्मिलित तीसरा तत्त्व ईश्वर कहलाता है। केवल अपनी उपस्थिति द्वारा ही शिव बिन्दु में हलचल उत्पन्न करता है। इस प्रकार शिव केवल निर्जीवों की घटनाओं का ही निमित्त कारण नहीं है वरन् वह मानव शरीर के समग्र कर्मों के लिए उत्तरदायी है, जो मानव इच्छा शक्ति द्वारा उत्पादित प्रतीत होती है।

ज्ञान तथा कर्म मूलतः अभिन्न हैं तथा इसी कारण जब कर्म (व्यापार) होते हैं, हमें ऐसा प्रतीत हो सकता है कि मानो हम इन कर्मों (व्यापारों) के कर्ता हैं। इस प्रकार कर्म का जो तत्व अपने को व्यक्त करता प्रतीत होता है, कर्म से कुछ अधिक है तथा यह अधिकारी-त्रिया कहलाता है। त्रिया तथा जिस पर क्रिया की जाती है, गुण-सकल्प के फल हैं। शिव चित्-शक्ति के रूप में स्थिर है, जो समग्र शक्तियों को गतिशील करता है। जिस प्रकार सूर्य दूर से कमल को बिना किसी वास्तविक बाधा के खिला देता है।

अपनी दार्शनिक स्थिति में पुनः स्पष्टीकरण के लिए शिव कहते हैं कि बिन्दु का एक भाग अतिक्रामी (शाश्वतीत) अवस्था में है, जबकि अन्य भाग सृष्टि क्रिया के लिए उत्तरदायी है। यह दूसरा तत्व अर्थात् बिन्दु का निम्न अर्थ भाग शिव द्वारा गतिशील किया माना जाता है। बहुधा शक्तियों का वर्गीकरण भिन्न नामों के अन्तर्गत भिन्न कार्यों में सम्पादन के रूप में होता है। शक्ति तथा शक्तिमान एक ही है। उनके पृथक् कार्यों के अनुसार केवल उनका भिन्न वर्गीकरण किया गया है।

चेतन सत्ता की क्रिया अथवा हस्तक्षेप के बिना, निर्जीव ससार अक्रिय है। वह चेतन सत्ता भगवान् शिव है। गाय के स्तन से दूध भी गाय की बछड़े के प्रति ममता

के कारण निकलता है। लोह धूर्ण का चुम्बक के प्रति आकर्षण का सिद्धान्त उपयुक्त नहीं है, क्योंकि वहाँ एक व्यक्ति भी है जो चुम्बक को लोहधूर्ण के समीप लाता है।

फिर भी यह नहीं कहा जा सकता कि पुरुष स्वयं क्रियाशील कर्ता माने जा सकते हैं, क्योंकि सास्त्रों के अनुसार वे भी ईश्वर के सकल्य द्वारा क्रिया के लिए गतिमान होते हैं।<sup>१</sup>

जगदाभास असत्य अथवा प्रातिभाषिक सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह माया नामक एक सामान्य वस्तु के द्रव्य से बना है, जो बाव में भिन्न प्रकार के सत्व, रजस एव तमस नामक कार्य करते हुए अनुमान किया जाता है। माया तत्त्व समग्र कर्मों का कोष है। परन्तु फिर भी सब व्यक्ति अपने समग्र कर्मों के फलों का लाभ नहीं पाते हैं। उन्हें किसी अन्य सत्ता पर अपने कर्मों के उचित फलों के लिए निर्भर रहना पड़ता है। यहाँ पर ईश्वर, कर्म के फलों के अन्तिम दाता के रूप में आता है।

मल सदैव समग्र आत्माओं से सम्बन्धित है। आगम, अन्य विचारधाराओं, जैसे, चार्वाक तथा शंकर के एक सत्तावाद के प्रमाण मीमांसा सम्बन्धी विचारों के खंडन का प्रयत्न करते हैं। आगम यह मानते हैं कि, क्योंकि आत्माएं नित्य हैं, नित्य अपरिवर्तनशील कारण के हेतु उनका ज्ञान भी नित्य होना चाहिए। मल के विभिन्न आवरणों से व्यक्तियों के ज्ञान में अस्पष्टता होने के कारण उनके ज्ञान में अन्तर हो जाता है। ज्ञान का मौलिक कारण सर्व व्याप्त है तथा सब व्यक्तियों में समान है।<sup>२</sup>

आत्मा का साक्षात्कार अपने तथा दूसरों के प्रकाशन के रूप में होता है। यदि यह कल्पना की जाय कि आत्मा बुद्धि द्वारा प्रतिबिम्बित होती है तब बुद्धि भी चेतन आत्मा मानी जा सकती है। अतः बुद्धि में चेतना के प्रतिबिम्ब की स्थिति के स्पष्टीकरण का विचार भी अमफल हो जाता है। पुनः, चेतना का बुद्धि में यह प्रतिबिम्ब चेतन तत्त्व नहीं माना जा सकता। यह भी उल्लेख किया जा सकता है

<sup>१</sup> विवादाध्यासितम् विश्वम् विश्व-वित्-कर्तृ-पूर्वकम्,

कार्यत्वाद् आवयो सिद्धम् कार्यम् कुम्भादिकम् यथा । —प्रथम पटल

<sup>२</sup> तच्चेह विभुधर्मत्वात् न च क्वाचित्कामिष्यते

नित्यत्वमिव तेनात्मा सर्वार्थ-दृक् क्रिय ।

ज्ञातृत्वमपि यद्यस्य क्वाचित्क विभुता कुत

धर्मिणो यावती व्याप्तिस्तावद् धर्मस्य च स्थिति ॥

यथा पटस्थित शौकल्य पट व्याप्याखिल स्थितम्

स्थित व्याप्यैव आत्मान ज्ञातृत्व अपि एवंदा

न च निर्विषय ज्ञान परापेक्ष स्वरूपत ॥

—चतुर्थ पटल



कि चेतना, आत्मा के रूप में बुद्धि में प्रतिबिम्बित नहीं हो सकती है, जो आध्यात्मिक मानी गई है। चेतना का बुद्धि में तथा बुद्धि का चेतना में परस्पर प्रतिबिम्ब का विचार भी अप्रत्याशित है। अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि नित्य सत्ता के रूप में आत्मा, समग्र वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण करती है तथा अपनी इच्छानुसार कार्य कर सकती है। यदि तत्त्व के गुण स्थायी अथवा अस्थायी रूप में निहित हो, तब तत्त्व में यह निहितता यथास्थित स्थायी अथवा अस्थायी रूप में जो भी हो, होगी। अतः आत्मा की चेतना को प्राणी के अस्तित्व के साथ सहअस्तित्व मानना चाहिए। आत्माएँ अणु के आकार की होती हैं अतः पूर्ण शरीर में व्याप्त नहीं हो सकती। हमने पहले ही कहा है कि आत्मा अपने प्रकाशन में अन्य वस्तुओं का भी प्रकाशन करती है। इस सम्बन्ध में हमें यह स्मरण रखना होगा कि अग्नि के समान सत्ता अपनी शक्ति से विभिन्न नहीं की जा सकती।

पुनः प्रत्यक्षीकरण किए गए पदार्थ केवल अज्ञान नहीं कहे जा सकते, क्योंकि कोई केवल अज्ञान के साथ व्यवहार नहीं कर सकता, जिस प्रकार बिना घड़े के कोई जल नहीं ला सकता। जिन वस्तुओं का हम प्रत्यक्षीकरण करते हैं, वे वास्तविक सत्ताएँ हैं। यह अज्ञान प्रागभाव के अर्थ में नहीं लिया जा सकता क्योंकि तब इसका अर्थ ज्ञान के अन्य उद्गम से होगा, अथवा इसका स्पष्टीकरण अयथार्थ ज्ञान के रूप में किया जा सकता है। यह अशुद्ध ज्ञान आकस्मिक अथवा स्वाभाविक माना जा सकता है। यदि यह आकस्मिक अथवा स्वाभाविक है, तब यह किन्हीं कारणों के हेतु ही होगा, अतः इसको अशुद्ध ज्ञान नहीं माना जा सकता। यदि यह अशुद्ध ज्ञान केवल कदाचित् ही उदित होता है, तब यह यथार्थ ज्ञान का व्याघात नहीं कर सकता। साधारणतः कोई चाँदी की भ्रान्ति को शख के ज्ञान का व्याघाती होने की आशा नहीं कर सकता है।<sup>१</sup> इसी कारण आत्मा, जिसका अनुभव साक्षात् सर्व-चैतन्य रूप में होता है, केवल सीमित ज्ञान रखती हुई नहीं मानी जा सकती। आत्माओं द्वारा प्राप्त सीमित ज्ञान का आभास अवश्य ही उनके मल से समागम के कारण होगा। चेतना की शक्ति नित्य है अतः उसके रूप में मल के समागम से बाधा नहीं डाली जा सकती, जो धर्म तथा अधर्म से उदित अनुभव का निर्माण कर सकता है। मल सात प्रकार के माने जाते हैं, तथा अपने में मद, मोह आदि की उत्तेजनाएँ सम्मिलित करते हैं। यह मल आत्माओं में स्वाभाविक माने जाते हैं। मोह का मल अनेक आकारों जैसे—पत्नी, पुत्र, धन आदि के प्रति अनुरक्ति में व्यक्त होता है।

केवल आध्यात्मिक ही अनाध्यात्मिक का व्याघात कर सकता है। दो आध्यात्मिक अथवा अनाध्यात्मिक सत्ताएँ परस्पर व्याघात नहीं कर सकती। एक आत्मा दूसरी आत्मा की व्याघाती नहीं हो सकती।

यदि मलो का आत्माओं से समागम आदि माना जाय तब वे किस प्रकार आत्मा के रूप का आवरण करेंगे, तथा इस आवरण का रूप क्या होगा ? यह नहीं कहा जा सकता कि इस आवरण का अर्थ, जो पहले से ही प्रकाशित है, उसको ढकना है, क्योंकि तब प्रकाश रूप सत्ता के प्रकाशन की दुर्बलता का अर्थ इसका नष्ट करना होगा । इसका उत्तर है कि मलो द्वारा चित शक्ति का आवरण नहीं हो सकता । मल केवल उसका कार्य रोक सकते हैं ।

शक्ति की परिभाषा अव्यवहित अनुभूति तथा क्रिया के रूप में की है । यदि ऐसा है तब शक्ति ज्ञेय वस्तुओं में सम्बन्धित है । तब वस्तुएँ किस प्रकार शक्ति से भिन्न हो सकती हैं ? उत्तर में यह कहा गया है कि अनुभूति ज्ञान तथा क्रिया (दृक क्रिया) अर्थात् शक्ति दृक तथा क्रिया के रूप में संयुक्त रहती है । वे एक में अविभाज्य सम्बन्धित हैं, तथा यह हमारे विचारने के लिए है कि हम उन्हें दृक तथा क्रिया में विभाजित समझे ।<sup>१</sup> विशेष वस्तुओं का निर्देश करने वाले सभी शब्द दूसरों के लिए हैं तथा मल के आवरण में हैं । मल के दमन से, शक्ति इन्द्रिय पदार्थों की ओर से विमुख हो जाती है । इस प्रकार मल विच्छक्ति के विरुद्ध कार्य करना है जिससे मल, आत्मा के सर्व-ज्ञाता स्वरूप को दुर्बोध कर देते हैं ।

पाँचवें अध्याय में आगम भिन्न प्रकार के पाशों की व्याख्या करने हैं । यह पाश-कला, अविद्या, राग, काल तथा नियति है । यह पाँच तत्व माया में प्रवृत्त माने जाते हैं । चेतना स्वयं इन कलाओं द्वारा दर्शाती है । चेतना, अनुभूति ज्ञान तथा कार्य शक्ति दोनों में सम्बन्धित है । आत्मा की चेतना को कलाएँ केवल आशिक रूप में ही प्रतिबिम्बित करती हैं । यह प्रतिबिम्ब व्यक्ति के कर्मों के अनुरूप कार्यान्वित होता है ।

ज्ञान शक्ति की क्रिया तथा ज्ञेय पदार्थों के कारण समग्र अनुभव होते हैं । विशिष्ट रूप में यह ग्राहक अथवा ग्राह्य कहलाता है । चेतना में समागम के द्वारा कलाएँ वस्तुओं को समझने का कार्य करती प्रतीत होती हैं । कला से विद्या आती है । कला काल तथा दिक् के रूप में अनुभव के आधार की पूर्ति करती है । तत्पश्चात् बुद्धि के अन्य तत्व भी विकसित होते हैं तथा हमें बुद्धि का प्रत्यय निश्चित निर्णय के रूप में मिलता है । इस प्रकार भिन्न तत्व जैसे कि अहंकार अथवा अभिमान आदि उत्पन्न होते हैं । चेतना के अतिरिक्त, जो उन्हें उत्पन्न करती है, वे स्वयं में चेतन नहीं होंगे ।

अपनी वासनाओं के अनुरूप बुद्धि अपने पृथक् आकाश में अभिव्यक्त होती है । उनकी पूर्ण गणना मूल ग्रन्थों में दी गई है परन्तु हम उन्हें छोड़ देते क्योंकि वे

<sup>१</sup> अविभाग्य भागोक्तौ तद् विभाग उपाधित ।

दार्शनिक महत्त्व के नहीं हैं। किन्तु उनमें विभिन्न सहज प्रवृत्तियों तथा आतियों का समावेश है जिनकी गणना साध्य तथा अन्य स्थानों में की गई है।

कठिनाई यह है कि बुद्धि तथा ग्रहकार एक ही क्षेत्र की पूर्ति करते प्रतीत होते हैं। तब बुद्धि की ग्रहकार से भिन्नता किस प्रकार सम्भव होगी? इसका उत्तर यह है कि जब कोई वस्तु निश्चित इस या उस रूप में ज्ञात होती है तब वह बुद्धि की अवस्था है। परन्तु ग्रहकार की अवस्था में हम ज्ञाता के रूप में व्यवहार करते प्रतीत होते हैं तथा हमारे दृष्टिकोण में आने वाली सभी वस्तुओं को हमारे ज्ञान के अवश का नाम दे दिया जाता है। ऐसी कोई विधि नहीं है जिससे एक जीव के अभिमान का भ्रम दूसरे के अभिमान से हो सके। इस प्रकार उनका साक्षात्कार एक दूसरे से भिन्न रूप में होना है।<sup>१</sup>

आगम तीन प्रकार की सृष्टि तथा तीन प्रकार के ग्रहकार से प्रवृत्त सात्विक, राजस्, तामस् के रूप में वर्णित करता है तथा ज्ञानेन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय, तन्मात्र तथा मनस् की उत्पत्ति का वर्णन करता है जबकि वस्तुओं का इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्षीकरण होता है तथा इस या उस रूप में उनका मूल्य आन्तरिक क्रिया द्वारा निर्धारित होता है, जिससे कि ताल नीले में विभिन्न किया जा सके, उस आन्तरिक क्रिया को मनस् कहते हैं।<sup>२</sup>

जब हम किसी जानवर को विशेष गुणा सहित देखते हैं तब हम शब्द के प्रयोग का विस्तार समान गुण वाले जानवर के निर्देश के लिए कर सकते हैं। जिस आन्तरिक क्रिया द्वारा यह होता है उसे मनस् कहते हैं।

आगम ज्ञानेन्द्रिया का, विशेष रूप से नेत्र की इन्द्रिय का, विस्तृत वर्णन देता है। केवल चेतना का सामीप्य क्रिया उत्पन्न नहीं कर सकता। इसकी उत्पत्ति केवल चेतना का इन्द्रियों से समागम होने पर ही हो सकती है।

आगम बौद्ध धारणा की आलोचना करता है तथा मानता है कि अर्थ-क्रिया-कारिता का बौद्ध सिद्धान्त तभी उचित हो सकता है जब सत्ताएँ क्षणिक न हो अपितु उनका काल-स्थायी अस्तित्व हो।

गुणों के विषय में कहते हुए आगम उनका स्वतन्त्र रूप अस्वीकार कर देने है। केवल जबकि कुछ गुण मयुक्त अवस्था में रहते हैं तब उन्हें हम वास्तविक गुण कहते हैं।

<sup>१</sup> यद्यभिन्नमहकृत्स्याद्देवदत्तोऽप्यहं मतिः ।

अन्यस्यामुपजायेत नात्मेकत्वं तत् स्थितम् ।

—षष्ठ पटल

<sup>२</sup> चक्षुशा लोचिते ह्यर्थे तमयं बुद्धिगोचरम् ।

विदधातीह यद्विप्रास्तन्मनः परिपश्यते ।

—षष्ठ पटल

हमारी इन्द्रियाँ केवल कुछ प्रातिभासिक गुणों का प्रत्यक्षीकरण कर सकती हैं, परन्तु वे उनके अधिष्ठान का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सकती। इसलिए किसी ऐसे अधिष्ठान का अनुमान तर्कतः अयुक्त है जो गुणों के आधार सत् कहे जा सकते हैं। मौलिक उपादान कारण जो कि या तो अविभाज्य परमाणु रूप है अथवा सूक्ष्म प्रकृति-रूप इस तर्क के पश्चात् आगम ग्रभूर्त प्रकृति के पक्ष में निर्णय करते हैं। परन्तु यह प्रकृति गुणों की साम्यावस्था नहीं है जैसा साध्य मानते हैं।

इस आगम में विभिन्न इन्द्रियों के प्राप्य-कारित्व तथा अप्राप्य-कारित्व पर परामर्श किया गया है। वह यह भी कहता है कि मौलिक रूप में गति प्रत्येक परमाणु में नहीं होती, परन्तु यह केवल जीवित परमाणुओं और आत्माओं में ही होती है। यह अन्य वस्तुओं की उपस्थिति मात्र के कारण भी नहीं हो सकती।

जब मनस् चिच्छक्ति से सयोजित होता है तब यह अन्तःकरण की क्रिया द्वारा समग्र वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त कर लेता है। प्रथम क्षणों में यह ज्ञान अनिश्चित होता है, तत्पश्चात् विभिन्न निश्चितताएँ इससे सयोजित हो जाती हैं। विभिन्न कालों में वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण मूर्त तथा सहेतुपरमात्मक होता जाना है, नहीं तो विभिन्न स्मृति-चित्र बुद्धि में उदित हो जाएँगे तथा सयुक्त कल्पना के निर्माण में बाधा देगे जैसा मूर्त प्रत्यक्षीकरण में देखते हैं।

यह केवल त्राममान ही है जो कर्तृत्व उत्पन्न कर सकता है। अभिमान के बिना आत्मा तथा अन्य भौतिक पदार्थों में कोई अन्तर नहीं होगा। अभिमान में निश्चय की निश्चित चेतना प्रवृत्त होती है।

वस्तुओं का ज्ञान केवल बुद्धि से ही उदित नहीं हो सकता, क्योंकि बुद्धि का तथ्य भौतिक है। चिच्छक्ति में अपने सम्बन्ध के फलस्वरूप ही चेतना कभी-कभी उदित हो सकती है। यदि मानसिक अवस्था में सदैव परिवर्तन होते रहते हैं तब उनका स्थिर रूप में प्रत्यक्षीकरण नहीं किया जा सकता, यद्यपि वे ऐसे प्रतीत हो सकते हैं जैसेकि दीपक की ज्वाला, जो क्षण-क्षण में परिवर्तित होती रहती है किन्तु फिर भी एक ही प्रतीत होती है।

बौद्धों की अर्थ-क्रिया-कारिता की ओर पुनः जाने पर आगम कहता है कि यदि अर्थ-क्रिया-कारिता का सिद्धान्त स्वीकार किया जाय तब वस्तुओं के अस्तित्व का उचित स्पष्टीकरण नहीं हो सकता। उचित विचार परिणामवाद है। यदि वस्तुएँ क्षणिक हैं तब कार्य उत्पन्न नहीं किए जा सकते क्योंकि एक वस्तु का कार्य उत्पन्न करने के लिए कम से कम दो क्षण रहना चाहिए। यदि दो क्षण पृथक् सत्ताएँ हैं तब एक क्षण दूसरे का कारण नहीं हो सकता। कारण-परिवर्तन केवल अस्तित्वगत वस्तुओं सदर्भ में ही हो सकता है परन्तु उन सत्ताओं के विषय में नहीं जो क्षणिक हैं। उत्पत्ति हो सकने के लिए एक वस्तु को कम से कम दो क्षण रहना चाहिए।

जिन वस्तुओं का अस्तित्व है उनके लिए यह आवश्यक नहीं कि वे सदैव उत्पादक हों। कार्य की उत्पत्ति सहायक कारणों पर निर्भर हो सकती है। जल-पात्र घागो द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता परन्तु घागे वस्त्र का टुकड़ा उत्पादन कर सकते हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि कार्य सदैव पहले से ही कारण में होता है।

यह भी नहीं माना जा सकता कि हमारी मानसिक अवस्थाएँ बाह्य पदार्थों से एक-रूप हैं, क्योंकि तब पदार्थों के अनुरूप हमारी ज्ञानात्मक अवस्थाओं की अनेकता का स्पष्टीकरण कठिन हो जायगा। हमारे लिए यह स्पष्ट करना सम्भव नहीं है कि किस प्रकार एक सत्ता कितने अधिक पृथक् आकारों में परिवर्तित हो सकती है। यही मार्ग बचता है कि कुछ बाह्य पदार्थों को स्वीकार कर ले, जिनसे हमारी इन्द्रियों का सम्पर्क होता है। इन पदार्थों में तन्मात्रों के पिंड हैं। तन्मात्रों के पिंडों में तथा इनके द्वारा नए गुण उद्दिष्ट होते हैं, जिन्हें हम भूतों का नाम देते हैं। तन्मात्रों तथा भूतों में यह भेद है कि प्रथम अधिक सूक्ष्म है तथा द्वितीय अधिक स्थूल है। यह विचार साध्य के विचार से कुछ भिन्न है क्योंकि यहाँ पर भूतों को एक भिन्न तत्त्व नहीं माना है वरन् केवल तन्मात्रों का एक पिंड माना है। आगमों ने इस विचार का, कि गुण निश्चित वस्तुगत सत्ताएँ हैं, बार-बार खंडन किया है। इनके अनुसार गुणों का पिंड ही हमारे द्वारा स्वतंत्र सत्ता माना जाता है।

तब आगम अविभाजित परमाणु के सिद्धान्त की आलोचना करते हैं। यह माना जाता है कि अविभाजित परमाणुओं के पार्श्व नहीं हो सकते जिनमें अन्य परमाणु संयोजित हो सकें। प्रश्न यह उठता है कि तन्मात्र अमूर्त है इसलिए वे स्वयं समग्र आकारों का कारण नहीं हो सकते। अत आकार-पूर्ण ससार हमें कारण के रूप में किसी मौलिक पदार्थ के अनुमान की ओर ले जाता है। इसका उत्तर शिव यह देते हैं कि प्रकृति का आकार से सम्पन्न तथा रहित भी माना जा सकता है।<sup>१</sup>

पुनः, शिव प्रश्ना के उत्तर में कहते हैं कि जिन वस्तुओं का आकार है उनके पाम कारण के रूप में आकार-सम्पन्न सत्ताएँ अवश्य होनी चाहिए। अत यह अनुमान किया जा सकता है कि परमाणु ससार के कारण हैं। उस स्थिति में कोई यह अस्वीकार नहीं कर सकता कि परमाणु आकार-रहित हैं। इस विषय में पुनः तर्क करते हुए शिव कहते हैं कि परमाणु अनेक हैं तथा उनके अनेक भाग हैं। इस कारण वे उसी प्रकार के हैं जैसे कि अन्य कार्य, जैसे जल, पात्र आदि। इस प्रकार ससार का कारण कुछ ऐसी वस्तु को मानना होगा जो आकार-रहित हो। समग्र कार्य अनित्य है, आश्रित है, उनके भाग हैं, एवं अनेक हैं। अतः शैव मानता है कि उनका कारण

<sup>१</sup> मायातु परमा मूर्तं नित्यानित्यस्य कारणम्,

ऐकानेकविभागाध्या वस्तुरूपा शिवात्मिका ।

मिथ, स्वतन्त्र एवं अविभाज्य होना आवश्यक है। अतः वह इस विचार को अस्वीकार कर देता है कि परमाणु ससार के उपादान कारण है।<sup>१</sup> स्थूल तत्व धीरे-धीरे पाँच यन्मात्रों से विकसित हो जाते हैं।

आगम इस विचार का खंडन करता है कि आकाश केवल शून्यता है। यदि यह शून्यता होता तब अभाव रूप होता। किन्तु अभाव सदैव किसी भाव पदार्थ का होता है। आगम आकाश को किसी प्रकार का अभाव माने जाने की सम्भावना का खंडन करता है। शब्द आकाश का एक विशेष गुण माना गया है।

आगम कहता है कि वह केवल चार प्रमाण स्वीकार करता है प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द तथा अर्थापत्ति। वास्तव में यह समग्र शकाश्रो-रहित शुद्ध चेतना है जो प्रमाणों में अन्तर्निहित सत्य का निर्माण करती है। शका बुद्धि के दो ध्रुवों के बीच मन की दोलायमानता से उदित होती है। स्मृति उन पदार्थों की ओर संकेत करती है जिनका पहले अनुभव हो चुका है। किसी ज्ञान को उचित प्रमाणता की अवस्था प्राप्त करने के लिए उसका स्मृतिरहित तथा शकारहित होना आवश्यक है।

शुद्ध चेतना ज्ञान में वास्तविक वैध भाग है। बुद्धि क्योंकि स्वयं भौतिक वस्तु है इसलिए वह ज्ञान के वैध तत्व की निर्माता नहीं मानी जा सकती। कलाश्रो के तथा उनके द्वारा शुद्ध चेतना वस्तुगत ससार के सम्पर्क में आती है। यह प्रत्यक्षीकरण निर्विकल्प तथा मविकल्प हो सकता है। निर्विकल्प प्रत्यक्षीकरण बुद्धि में जाति प्रत्यय अथवा नामों की ओर संकेत नहीं होता है। निर्विकल्प प्रत्यक्षीकरण में बिना नामों के संयोजन आदि के वस्तुएँ जैसी हैं उसी रूप में प्रत्यक्ष की जा सकती हैं।

प्रत्यक्षीकरण दो प्रकार का होता है। (१) ऐन्द्रिय माध्यम (२) अनेन्द्रिय माध्यम से, जैसे योगी का प्रातिभ ज्ञान। इन्द्रियों के माध्यम से प्रत्यक्षीकरण क्रिया वस्तु अथवा आत्मा के बीच का आवरण हटा देता है जिसमें वस्तुओं का साक्षात् प्रत्यक्षीकरण हो सके। प्रत्यक्षीकरण के रूप का स्पष्टीकरण करने के लिए आगम स्पष्टीकरण के लिए न्याय की सयुक्त समवाय की युक्ति इत्यादि का अनुसरण करने है। न्याय के समान यह पाँच प्रकार के नर्क-वाक्या प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त उपनय तथा निगमन में विश्वास करना है।

### वातुलागम<sup>२</sup>

अक्षर की टीका-सहित वातुलागम, मैसूर ओरियन्टल रिसर्च के वातुलागम के लगभग समरूप प्रतीत होता है, केवल इतना ही अन्तर है कि मैसूर के वातुलागम के

<sup>१</sup> ततो न परमाणूना हेतुत्वं युक्तिर्मिमंतम्।

—षष्ठ पटल

<sup>२</sup> ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, मैसूर।

दसवां तथा अन्तिम अध्याय में अधिक पद्य हैं जिनमें अन्य शैव सिद्धान्तों की अपेक्षा वीर शैव सिद्धान्त की अधिक प्रशंसा की गई है। परन्तु मौलिक आरम्भ लगभग सामान्य शैव सिद्धान्त के समान है जैसाकि अधोर शिवाचार्य की टीका के साथ तत्व-प्रकाशिका में प्राप्त हो सकता है। अनुमान के आधार पर अन्तिम सत्ता के रूप में शिव के अस्तित्व का अनुसन्धान करने की प्रवृत्ति भी है जो शैव मत की सिद्धान्त-प्रणालियों, जैसे मृगेन्द्रागम अथवा लाकुलीष पाशुपत प्रणाली में मिल सकती है। वातुलागम का परिशिष्ट भाग वीर शैवों की लिंग धारणा के सिद्धान्त से परिचित कराता है परन्तु इसके विशेष दर्शन अथवा षट्स्थल से सम्बन्धित अन्य सिद्धान्तों के विषय में कुछ नहीं कहता।

### वातुल-संज्ञम्<sup>१</sup> .

शिव तत्त्व तीन प्रकार का है (१) निष्कल (२) सकल तथा (३) निष्कल-सकल। शिव का दस प्रकार से भेद किया जा सकता है (१) तत्व-भेद (२) वर्ण-भेद (३) चक्र-भेद (४) वर्ग-भेद (५) मन्त्र-भेद (६) प्रणव (७) ब्रह्म-भेद (८) अग-भेद (९) मन्त्र-जात (१०) कील। यद्यपि पहले यह तीन प्रकार का कहा गया है तथापि उसके पुनः तीन आकार हैं (१) सुब्रह्मण्य शिव (२) सदाशिव (३) मत्तेश।

शिव निष्कल कहलाते हैं जबकि उनकी सब कलाएँ अर्थात्, भाग अथवा अवयव या क्रियाएँ उनके भीतर एक में केन्द्रित होती हैं। निष्कलत्व के रूप की पुनः परिभाषा में लेखक कहता है कि जब शुद्ध तथा अशुद्ध तत्व, जो अनुभव में सहायता देते हैं, एक साथ सकलित हो जाते हैं तथा मौलिक कारण में मिश्रित हो जाते हैं तथा विश्व का विकास करने वाली शक्तियों के अकुरित कारण के रूप में रहते हैं तब निष्कल अवस्था होती है। टीकाकार इस विचार का समर्थन अनेक मूल ग्रन्थों के उद्धरणों द्वारा करता है। सकल निष्कल वह है जिसमें व्यक्ति के कार्य सुप्त अवस्था में रहते हैं तथा जब सृष्टि का समय आता है वह अपने को समार के निर्माण के लिए बिन्दु अवस्था में संयोजित कर लेता है। बिन्दु मायोपादान का प्रतिनिधित्व करती है जिससे शिव सृष्टि के हेतु अपने को संयोजित करते हैं।<sup>२</sup> शिव के ये भिन्न नाम सकल, निष्कल तथा सकल-निष्कल केवल शिव में भिन्न क्षण हैं तथा उनमें कोई वास्तविक रूपान्तर

<sup>१</sup> अद्यर पुस्तकालय हस्तलेख।

<sup>२</sup> महेश. सकल बिन्दु-मायोपादान-जनित-तनु-करणादिभिरात्मान यदा शुद्धा-शुद्धभोग प्रयच्छति तदा शिव-सगक स एव भगवान् सकल इति उच्यते।

का निर्माण नहीं करते, क्योंकि वह सदैव अपने में अपरिवर्तनशील रहता है। अतः शिव में कोई परिवर्तन नहीं होता। परिवर्तन बिन्दु तथा अणु में मिलेंगे।<sup>१</sup>

ईश्वर केवल अनुमान द्वारा ही ससार के उपादान कारण के रूप में सिद्ध किया जा सकता है। मृगेन्द्रागम के समान यह प्राचीन सिद्धान्त के शैव मत का अनुसरण करना ही है। ईश्वर की कारणता का स्पष्टीकरण इस मान्यता द्वारा हो सकता है कि उसकी कामना से सब कुछ प्राप्त हो सकता है। वह किसी कर्म के सम्पादन में कोई यत्न अथवा अवयव का उपयोग नहीं करता। अतः जब कुम्हार घड़ो का निर्माण करता है तब वह ईश्वर की शक्ति की महायत्ना द्वारा ही ऐसा कर सकता है। कुम्हार के दृष्टान्त में कारणता मिश्र है क्योंकि वह अपने तन्त्रों तथा अवयवों की सहायता से कार्य करता है। शिव अपनी शक्ति द्वारा समग्र वस्तुओं का ज्ञान तथा समग्र क्रियाएँ कर सकते हैं।

शिव अपने सरल सकल्प द्वारा सब पदार्थों की सृष्टि करते हैं तथा यह सृष्टि शुद्धात्त्व कहलानी है। लेखक भाज की तत्त्व प्रकाशिका तथा उस पर अथोर गिवाचार्य की टीका का उल्लेख करते हैं।

शक्ति ईश्वर का सकल्प है तथा वह बिन्दु कहलानी है। उससे नाद उत्पन्न होता है जो समग्र वाणी का उद्गम है।<sup>२</sup>

हमने कुछ महत्वपूर्ण आगमा का विश्लेषण केवल यह प्रदर्शन करने के लिए किया है कि उनमें किन विषयों के रूप की व्याख्या है। एक अधिक विस्तृत विवरण सुगमता से दिया जा सकता था परन्तु उससे केवल थकाने वाली आश्रुति होती। एक ही प्रकार के विषयों की व्याख्या लगभग एक ही पद्धति एक या अन्य विषय पर अधिक महत्व देकर आकस्मिक रूपान्तरों के साथ की है। उनमें कभी-कभी पद्धति तथा उपस्थिति की विधि के विषय में भी भिन्नता पाई जाती है। इस प्रकार शिव-ज्ञान-सिद्धि नामक आगम भिन्न विषयों की व्याख्या अनेक आगमा के लिए उद्धरणों द्वारा करता है। यह दर्शाता है कि भिन्न आगमा में परस्पर आन्तरिक एकता थी। इन

<sup>१</sup> लय भोगाधिकारणाना न भेदा वाग्भव शिवे, किन्तु बिन्दुद्वारगुणा च वास्तवा एव ते मता ।

<sup>२</sup> शक्तिरिच्छेति विज्ञेया शब्दा ज्ञानमिहाच्यते, वाग्भव स्यान् क्रिया-शक्ति कला वे षोडश स्मृत । या परमेश्वरस्य इच्छा सा शक्तिरिनिज्ञेया, शक्तेस्तु जायते शब्द । यन् परमेश्वरस्य ज्ञान तदेव शब्द । शब्दात् जायते वाग्भव या परमेश्वरस्य क्रिया सा तु वाग्भव षोडश स्वरा कला इति उच्यन्ते ।

पौष्करागम से उद्धृत—प्रचेतन जगद् विप्राश्चेतन-प्रेरक विना ।

प्रवृत्तौ वा निवृत्तौ वा न स्वतन्त्र रथादिवत् ॥



सकलित रचनाओं से हम भिन्न आगमों की विषय-सूची के विषय में अधिक जान सकते हैं। यह महत्वपूर्ण है क्योंकि इनमें से कुछ आगम एक हस्तलेख के रूप में भी कदाचित् ही प्राप्त हैं।

इन आगमों की तिथि निश्चित रूप से स्थिर नहीं की जा सकती। यह प्रस्ताव दिया जा सकता है कि इनमें से सबसे प्राचीन दूसरी अथवा तीसरी शताब्दी ईसवी में किसी समय लिखे गए थे तथा यह तेरहवीं तथा चौदहवीं शताब्दी तक प्रचलित रहे होंगे। अध्यात्मवादी तथा धार्मिक सिद्धान्तों के अतिरिक्त उनमें योगाभ्यास विषयक आदेशों से सम्बन्धित भिन्न नाडियों के रूप सम्बन्धी विवरण भी हैं। प्रतिस्पर्धी विचारधाराओं जैसे बौद्ध, जैन तथा साख्य से कुछ मामान्य वाद-विवाद भी हैं। परन्तु यह सब बहुत सामान्य हैं तथा इनका वस्तुतः प्रत्याख्यान हो सकता है। प्रमाणमीमासा सम्बन्धी विचारधारा में इनकी कोई वास्तविक सहायता नहीं है। हमारे पास एक ही प्रकार के अपरिवर्तनशील तत्व विज्ञान सम्बन्धी सिद्धान्त तथा एक ही प्रकार के तर्क हैं जो सृष्टि से स्रष्टा की स्वीकृति या कार्यकारण की स्वीकृति की ओर ले जाते हैं। अतः स्पष्ट रूप में प्रकृति के या कभी-कभी अणु के रूप में परिणत उपादान कारण, निमित्त कारण रूप ईश्वर से भिन्न है। परन्तु केवल शिव को अनन्त सत्ता मानने के शुद्ध एक सत्तावादी विचार को स्थिर रखने के लिए इस उपादान कारण को प्रायः ईश्वर के समतुल्य शक्ति माना जा सकता है। कभी-कभी ईश्वर के पाश की शक्ति द्वारा जीवों के कर्मों के अनुसार उनके सम्मुख सम्पूर्ण सृष्टि आभास के रूप में वर्णित है। माया अथवा कम से प्राप्त भिन्न अशुद्धियों द्वारा सब जीव दूषित हैं। ये अशुद्धियाँ, अन्त में जब शैव दीक्षा ली जाती हैं तब, ईश्वर के अनुग्रह द्वारा नष्ट कर दी जाती हैं।

ये आगम भिन्न धार्मिक अभ्यासों तथा अनुशामन के विषय में आदेशों से तथा भिन्न प्रकार के नियम, कर्मकाण्ड, मन्त्र, मन्दिर के निर्माण के विषय में आदेश अथवा भिन्न प्रकार की लिंग की स्थापना से परिपूर्ण हैं। किन्तु इन्हें शैव मत की प्रस्तुत व्याख्या में से पूर्ण रूप से हटाना होगा। यह देखना सुगम है कि आगमों का तथा-कथित शैव दर्शन शैव धार्मिक जीवन तथा अभ्यासों के समर्थन के लिए केवल तत्व-विज्ञान मूलक अवलम्ब मात्र है। जैसा कि हम माणिक्य वाचकर कृत तिरुवाचक में देख सकते हैं, इनमें अधिकांशतः भक्तों को शिव को पूर्णतः समर्पित होने तथा भक्ति के मादक उत्साह से पूर्ण नितान्त नैतिक जीवन व्यतीत करने की प्रेरणा मिलती है। इनमें भगवान् शिव को जीवन के सम्पूर्ण समर्पण की प्रेरणा दी गई है।

## अध्याय २५

# वीर शैव मत

### वीर शैव मत का इतिहास तथा साहित्य

“वीर शैव” सन्नक शैव सम्प्रदाय का उद्गम काफी पीछे हुआ प्रतीत होता है । माधव चौदहवीं शताब्दी की अपनी “सर्वदर्शन-संग्रह” पुस्तक में जो पाशुपत तथा आगामी शैवों का उल्लेख करते हैं उसमें प्रतीत होता है कि वे वीर शैवों के विषय में कुछ नहीं जानते थे । आठवीं तथा नवीं शताब्दी के शंकर वाचस्पति तथा आनन्दगिरि भी वीर शैवों के विषय में कुछ नहीं जानते थे, न ही उनका शैवागम में कोई उल्लेख है । ऐसा प्रतीत होता है कि “वातुलतत्र” की पांडुलिपियों के दो सम्करण हैं तथा उनमें से एक में परिशिष्ट के रूप में षड्स्थान मिद्धान्त का उल्लेख है जिससे यह ज्ञान होता है कि यह परिचय सन्देहजनक है । वीर शैवों के लिगायन द्वारा की गई लिग धारणा सिद्धान्त की विधि का कदाचित् ही किसी प्राचीन रचनाओं में अवलोकन किया जा सकता है यद्यपि उत्तर कालीन लेखक, जैसे श्रीरत्न आदि, ने प्राचीन मूल ग्रन्थों के शब्दों के साथ खीचाना कर उनका ऐसा अर्थ लगाया है जिसमें लिगायन के लिग-धारण के अनुष्ठानों का समर्थन हो सके ।

साधारण परम्परा है कि मादिराज तथा मादाम्ब का पुत्र बसव था जो कि एक ब्राह्मण वीर शैव पथ का मस्थापक था । वह अपने प्रदेश बागेवडी से बहुत अन्य आयु में ही बम्बई के निकट कन्याग गया जबकि बिज्जल वहाँ राज्य कर रहे थे (११५७-६७ ई०) । जब उनके मामा बलदेव ने रोग के कारण पद-त्याग किया तब बसव की नियुक्ति बिज्जल के सम्पूर्ण कोष तथा शासन सम्बन्धी बायों के मंत्री के रूप में हुई । एक अन्य परम्परा के अनुसार बसव एक हम्न लेख के स्पष्टीकरण में सफल हुए, जिससे कि एक छिपे हुए धन का पता चला तथा इसमें राजा बिज्जल इतने प्रसन्न हुए कि उन्होंने बसव को प्रधान-मंत्री का पद प्रदान किया । बसव पुराण के अनुसार जोकि बसव के जीवन का वर्णन कल्पित पौराणिक विधि में करता है, बसव ने पद ग्रहण करने के पश्चात् उन सबको उपहार बांटने आरम्भ कर दिए जो अपने को शिव का भक्त घोषित करते थे । इसमें अन्य पथों में बहुत सक्षोम तथा ईर्ष्या हुई तथा कुछ ऐसा हुआ कि राजा ने शिव के दो भक्तों को कठोरता से दंडित किया । इस पर बसव के प्रोत्साहन से उनके एक अनुयायी ने बिज्जल का वध कर दिया । भडारकर ने

कुछ अन्य विस्तृत वर्णन दिए हैं जो प्रस्तुत लेखक को बसव पुराण में नहीं मिल सके (जिसे स्वयं भंडारकर ने भूल माना है) ।<sup>१</sup>

बसव पुराण श्रीपति पंडित के बाद के काल में लिखा गया था । यह कहा जाता है कि एक समय नारद ने शिव की सूचना दी कि जब अन्य धर्म सफल हो रहे हैं तब, कुछ अपवादों को छोड़कर, ब्राह्मणों में शैव पथ की समाप्ति हो रही है अतः अन्य जातियों में भी इसका ह्रास हो रहा है । तब शिव ने नन्दी से वीर शैव पथ को वर्णाश्रम आचार के अनुरूप लाने के लिए उन्हें अवतरित होने को कहा ।<sup>२</sup> यदि इस कथन का कुछ महत्व है तब यह स्वीकार करना होगा कि श्रीपति पंडित के उत्तरकाल में भी वीर शैव पथ को कर्नाटक प्रदेश में कोई महत्ता प्राप्त नहीं थी । इससे यह भी विदित होता है कि वीर शैव पथ का उद्देश्य हिन्दू प्रणाली की जातियों तथा जाति-धर्मों के विरुद्ध उपदेश देना नहीं था । यह माना जाता है कि बसव ने जाति तथा जाति-प्रथाओं तथा कुछ अन्य हिन्दू रीतियों को हटाने के लिए समाज-सुधार प्रारम्भ किए । किन्तु इसे प्रमाणित नहीं किया जा सकता, क्योंकि अनेक वीर शैव रचनाओं में हम हिन्दू जाति-प्रथा के प्रति भक्ति पाते हैं । शिव के उन अनुयायियों में जो बसव के साथ, अवश्य ही भ्रातृभाव के निर्माण करने की प्रवृत्ति मिलती है, क्योंकि वह राजनैतिक तथा आर्थिक दानों की रूपों में शिव के अनुयायियों का संरक्षक था । बसव पुराण यह भी कहता है कि बसव का आठ वर्ष की आयु में ब्राह्मणों की अनिवार्य दीक्षा की प्रथा के अनुसार यज्ञोपवीत संस्कार के लिए पंडितों की मदली में ले जाया गया था । किन्तु बसव ने उस अल्प आयु में भी दीक्षा के संस्कार का इस आधार पर विरोध किया कि यज्ञोपवीत न आत्मा को और न शरीर को शुद्ध कर सकता है तथा पौराणिक वर्णान्तों में ऐसे अनेक दृष्टान्त हैं जिनमें महान् यशवान् सन्तों ने यज्ञोपवीत नहीं लिया । हमें बसव का ऐसा कोई भी वर्णन नहीं मिलता है जिसमें उन्होंने हिन्दू प्रथाओं अथवा विधियों अथवा ब्राह्मण मन के विरुद्ध धर्मयुद्ध का उपदेश दिया हो ।

बसव के अपने लेख कन्नड भाषा में उक्तियों अथवा ध्यान के निष्कर्षों के रूप में, जैसा कि सामान्य रूप से शैव मत, वैष्णव मत आदि के अन्य पन्थों के मन्त्रों में पाया जाता है । प्रस्तुत लेखक को इनमें से बहुत से कथनों का अंग्रेजी अनुवाद पढ़ने का अवसर मिला है । इस आधार पर यह कहा जा सकता है उनमें भगवान् शिव के प्रति आनन्द पूर्ण उत्साह है जो बसव के सम्मुख भगवान् कुडल सगम के रूप में प्रकट हुए । ये उक्तियाँ शिव का महाप्रभु के रूप में उल्लेख करती हैं तथा स्वयं बसव को

<sup>१</sup> देखिए भंडारकर कृत वैष्णवमत तथा शैवमत, पृ० १३२ ।

<sup>२</sup> वर्णाश्रमानुरोधेन शैवाचरणं प्रवर्तय ।

—बसव-पुराण, अ० २, पृ० ३२ ।

उनके सेवक अथवा दास के रूप में निरूपित करती हैं। यहाँ-वहाँ उनमें कुछ जीवन-चरित्र सम्बन्धी सकेत मिलते हैं जिनका पुनः निर्माण तत्कालीन प्रमाण की सहायता के अतिरिक्त नहीं हो सकता। जो कुछ बसव के कथनों से अनुमान किया जा सकता है उसके आधार पर बसव द्वारा वीर शैव विचार का संस्थापित अथवा क्रमबद्ध निश्चित वर्णन देना सम्भव नहीं है। बसव पुराण के अनुसार लिंग धारण की प्रथा बसव से पूर्व ही प्रचलित प्रतीत होती है। बसव षड्स्थल सिद्धान्त के विषय में स्वयं कुछ नहीं कहते तथा यह दो अनिवार्य रूप में आवश्यक विषय हैं, जिनसे कि इसे इसकी दार्शनिक विशेषता के अतिरिक्त शैवमत के अन्य पथों से स्पष्ट रूप में पृथक् किया जा सकता है। इस पर भी बसव ऐसी कोई निश्चित विचारप्रणाली सूचित करते प्रतीत नहीं होते जिसे उत्तरकालीन वीर शैव लेखकों के विचारों द्वारा शेष पूर्ति अथवा पुर्गटना किए बिना क्रमबद्ध किया जा सके। यद्यपि वीर शैव दर्शन का मुख्य भाग ईसा काल की प्रथम शताब्दियों में प्राप्त किया जा सकता है तथा यद्यपि हम छठी शताब्दी ईसवी की सूत-सहिता जैसी रचनाओं में प्रचलित पाते हैं तथापि हम यह नहीं जानते कि किस प्रकार इस विचार धारा को 'वीर शैव' नाम दिया गया।

बसव तथा श्रीपति के कालों के मध्य में किसी समय रेवणाचार्य द्वारा लिखी गयी सिद्धान्त शिखामणि रचना में हम 'वीर शैव' नाम को स्थल सिद्धान्त से संबन्धित पाते हैं तथा सम्भवतः प्राप्त साहित्य में यही इस शब्द का सबसे प्राचीन 'प्रयोग' है। सिद्धान्त शिखामणि में बसव के विषय में उल्लेख है तथा स्वयं इस पुस्तक का उल्लेख श्रीपति ने किया है। इससे यह ज्ञात होता है कि यह पुस्तक बसव तथा श्रीपति के कालों के मध्य में लिखी गई होगी। सिद्धान्त शिखामणि में "वीर" शब्द की बहुत रोचक व्याख्या इसकी व्युत्पत्ति दी गयी है, उसके अनुसार "वि" अर्थात् ब्रह्म से अभेद का ज्ञान, तथा "र" अर्थात् ऐसे ज्ञान से जनित आनन्द से है। यदि इसे उचित भी मान लें तब भी ऐसी शब्द-व्युत्पत्ति "वीर" नहीं "विर" बनेगा। "विद्या" का "वि" किस प्रकार दीर्घ "वी" हो जायगा, इसकी कोई व्याख्या नहीं दी है। अतः मेरे लिए यह स्वीकार करना कठिन है कि यह शब्द-व्युत्पत्ति विषयक व्याख्या "श्रीर" शब्द के "वीर शैव" में प्रयोग का समर्थन करती है। इसके अतिरिक्त वेदान्ती विचारधारा की अनेक पद्धतियाँ इस व्याख्या के अनुसार वीर कहला सकती हैं क्योंकि अनेक प्रकार के वेदान्त सच्चे सादात्म्य ज्ञान से सुख तथा आनन्द का अनुभव करेंगे। अतः "वीर" शब्द कोई विशेष चिह्न नहीं है जिससे हम वीर शैवों को अन्य धर्मों के अनुयायियों से विभिन्न कर सकें। अनेक आगमानुयायी शैव भी जीवों की ब्रह्म अथवा शिव से अभिन्नता में विश्वास करेंगे। अतः मैं यह प्रस्ताव करने का साहस करूँगा कि वीर शैव अपने मत के अनुमोदन में आक्रमणात्मक अथवा सुरक्षा की वीर प्रवृत्ति के कारण वीर कहलाते थे।

शैव संघर्ष में हमारे पास कम से कम दो धार्मिक दृष्टान्त हैं। जैसेकि एक बोल राजा कोलुतंग प्रथम ने रामानुज के दो शिष्य, महापूरा तथा कुरेश के नेत्र निकलवा दिए थे क्योंकि उन्होंने शैव मत में धर्म-परिवर्तन करना अस्वीकार कर दिया था। इसी प्रकार की कथा बसव के जीवन में भी आती है जहाँ उनके दो शिष्यों के नेत्र विज्जल ने निकलवा दिए थे तथा स्वयं विज्जल का वध बसव के अनुयायियों ने किया था। ये केवल कुछ ही दृष्टान्त हैं जहाँ धर्म के प्रचार अथवा धार्मिक प्रतिहिंसा के लिए अहिंसा का आश्रय लिया गया था। मैं समझता हूँ कि कुछ शैवों की भगडालू प्रवृत्ति ने, जिन्होंने जाति-नियम तथा प्रथाएँ अस्वीकार की तथा जो शैव मत के उत्साही अनुयायी थे, उनको वीर शैव का नाम दिलाया। सिद्धान्त शिखामणि भी बसव के उम विचार का उल्लेख करती है जो शिव की निन्दा करते हैं उनका वध हो जाना चाहिए।<sup>१</sup> धर्म के लिए ऐसी भगडालू प्रवृत्ति कदाचित् ही अन्य धर्मों तथा धार्मिक पथों में पाई जाती है। उपरोक्त सदर्थ में सिद्धान्त शिखामणि नवें अध्याय में इंगित करती है कि यद्यपि वीर शैवों को स्थावर लिंग की मेंट से भाग लेने का निषेध है तथापि यदि इस चिह्न को नष्ट होने का अथवा बाधा का भय हो तब हिंसात्मक आक्रमणों को रोकने के लिए एक वीर शैव को अपने जीवन को भी सकट में डाल देना चाहिए।

हमारे ऊपर के परामर्श से यह जानने में बहुत सहायता नहीं मिलती कि वीर शैव दशन में अथवा पङ्कथल तथा लिंग-धारण की क्रियाविधि में बसव का क्या योगदान रहा है। उन्होंने विभिन्न प्रकार के शैवों को, जो उनके सम्पर्क में आए, धार्मिक उत्साह द्वारा अथवा अपनी आर्थिक तथा अन्य प्रकार के सरक्षण के कारण बहुत अधिक भावात्मक उत्साह की प्रेरणा दी होगी। बसव पुराण में ऐसा प्रतीत होता है कि शिव के भक्तों को उन्होंने जो आर्थिक सहायता दी वह अविवेकपूर्ण थी। उनका धन सब शैवों पर वर्षा की बौछार के समान बरसता था। सम्भवतः इसी ने उन्हें तत्कालीन शैवों का सबसे अधिक शक्तिशाली सरक्षक बना दिया तथा उनमें से चुने हुओं से उसने एक विद्वात् सभा की स्थापना की जहाँ धार्मिक समस्याओं पर सजीव वाद-विवाद होते थे। इन सभाओं की अध्यक्षता वह स्वयं करता था।

<sup>१</sup> अथ वीर भद्राचार-बसवेश्वरचार सूचन्मक्ता-चारभेदद प्रतिपादयति-

शिवनिन्दा-करदृष्टवा घातयेदथवा शपेत्,

स्थानं वा तत् परित्यज्य गच्छेच्चदि अक्षमो भवेत्

(सिद्धान्त-शिखामणि -अध्याय ६ पर पद्य २६)।

इस सदर्थ में पुनः यह कहा गया है

ननु प्राणत्यागे दुर्मरणं किं न स्यात्,

शिवार्थं मुक्त जीवदसंख्य-सायुज्यं आप्नुयात् ॥

प्रस्तुत लेखक का अनुमान यह है कि वीर शैव विचार का मुख्य भाग उपनिषदों के समान प्राचीन है तथा यह पर्याप्त व्यवस्थित रूप में कालिदास की कृतियों में भी परोक्षतः व्यक्त हुआ है, जो कि ईसा सवत् की आरम्भिक शताब्दियों में हुए।<sup>१</sup> ऐसा प्रतीत होता है कि स्कन्द पुराण का एक भाग सूत संहिता ऐसे दर्शन की शिक्षा देती है जिसकी उसी प्रकार की व्याख्या की जा सकती है जैसीकि श्रीपति द्वारा प्रतिपादित वीर शैव दर्शन की है, यद्यपि टीकाकार शंकर के दर्शन के अनुरूप उसकी व्याख्या करते हैं। सूत संहिता ने आगम साहित्य को, जैसे कामिक आदि को, उच्च स्थान दिया है जिससे ज्ञात होता है कि इसका आगमी शैव मत से निकट संबंध था।<sup>२</sup>

परन्तु यह कहना कठिन है कि किस समय वीर शैव पथ की स्थापना हुई तथा कब इसको यह विशेष उपाधि मिली। वीर शैवमत अपने दर्शन तथा स्थल-सिद्धान्त में, तथा विशेष प्रकार के लिंग-धारण की कुछ अन्य धार्मिक क्रियाओं में आगमी शैव मत तथा पाशुपत मत से भिन्न है। यह दुर्भाग्य की बात है कि वीर शैवमत का सबसे पहला उल्लेख सिद्धान्त शिखामणि में मिलता है जो कि सभवन तेरहवीं शताब्दी की रचना है। 'वीर शैव गुरु परम्परा' नामक एक लघु पांडुलिपि में निम्नलिखित शिक्षकों के नाम प्राथमिकता-क्रम में इस प्रकार दिए गए हैं (१) विश्वेश्वर गुरु (२) एकोराम (३) वीरेन्द्रराध्य (४) वीर भद्र (५) विरगागध्य (६) मणिकाराध्य (७) वच्चय्याराध्य (८) वीर मालेश्वराराध्य (९) देशिकाराध्य (१०) वृषभ (११) अक्षक (१२) मुख लिंगेश्वर। वीर शैवागम<sup>३</sup> के आठवें पटल में यह कहा है कि चार पीठों अर्थात् याग पीठ, महापीठ, ज्ञानपीठ तथा सोमपीठ में चार शिक्षक थे जो वरिष्ठता में भिन्न थे। ये थे—रेवण, मरुल, वामदेव<sup>४</sup> तथा पडिताराध्य। ये नाम पौराणिक स्वरूप के हैं क्योंकि कहा गया है कि इनका उल्लेख वेदों में भी हुआ है। किन्तु उपरोक्त जिन नामों को हमने वीर शैव गुरु परम्परा से उद्धृत किया है, वे शिक्षकों की एक अनुक्रमात्मक सूची का निर्माण करते हैं जो पांडुलिपि के लेखक के काल तक आती है।<sup>५</sup> शिक्षकों की अनुक्रमात्मक सूची के अध्ययन से यह ज्ञात होता है कि सिद्धान्त शिखामणि में उल्लिखित वीरभद्र के अनिरिक्त, उन शिक्षकों के

<sup>१</sup> देखिए लेखक की संस्कृत साहित्य का इतिहास भाग १, पृ० ७२।

<sup>२</sup> सूत-संहिता, यज्ञ-वैमव ख०, अध्याय २२ पद्य २ व ३। अध्याय २०, पद्य २२, अध्याय ३६, पद्य २३ भी देखिए।

<sup>३</sup> मद्रास-पांडुलिपि।

<sup>४</sup> एक अन्य पाठ रामदेव है (आठवा तथा नवा पटल)।

<sup>५</sup> अस्मादाचार्य-पर्यन्त वन्दे गुरु-परम्पराम् (मद्रास-पांडुलिपि)।

विषय में सकेत अथवा उनके लिखे किसी शास्त्र द्वारा, हम कुछ भी नहीं जान सकते ।<sup>१</sup> हम यह नहीं कह सकते कि वीरभद्र सिद्धान्त शिखामणि के लेखको से कितने पूर्व हुए । परन्तु क्योंकि वीरभद्र का उल्लेख एक ही सदम में बसव के साथ किया गया है, हम यह अनुमान कर सकते हैं कि यह वीरभद्र बसव से बहुत पहले का नहीं हो सकता । अतः यदि हम निस्संदिग्ध रूप में यह अनुमान कर सकते हैं कि वीरभद्र बारहवीं शताब्दी में किसी समय वर्तमान था तब हमें केवल वीरभद्र से पूर्व के तीन आचार्यों के समय की गणना करनी है । गणना की साधारण विधियों के अनुसार तीन आचार्यों का शिक्षण काल हम सौ वर्ष रख सकते हैं । इसका अर्थ होगा कि वीर शैवमत पथ के रूप में ग्यारहवीं शताब्दी में प्रारम्भ हुआ । यह सम्भव है कि इन शिक्षको ने द्रविड भाषा में लिखा अथवा उपदेश दिया हो जिसे उन व्यक्तियों ने ही समझा होगा जिनके मध्य उन्होंने उपदेश दिया होगा । इससे यह स्पष्ट हो जाता है, कि क्यों कई संस्कृत पुस्तकें उनके द्वारा लिखी गईं प्राप्त नहीं हैं । सम्भवतः बसव अत्यधिक बुद्धिमान एवं भावात्मक विचारक था जिसने अपने उद्गार कन्नड भाषा में व्यक्त किए ।

परन्तु वीर शैव आचार्यों की अनुक्रममात्मक सूची हमारी की व्याख्या के विषय में प्रबन्ध भी बहुत कुछ कहना शेष है । यह शिक्षको की उन अन्य परंपराओं के विषय में कुछ भी व्याख्या नहीं करती जिनके विषय में हम इधर-उधर किंवदन्तियों के रूप में सुनते हैं, जैसे अगस्त्य को शैव मत के प्रथम संस्थापक के रूप में सुनते हैं । हम यह भी देखते हैं कि प्राचीनकाल में किसी समय किसी रेणुकाचार्य ने अन्य वीर शैव रचनाओं के विचारों पर आधारित रेणुक सिद्ध तथा अगस्त्य के पौराणिक सवाद का अभिप्राय देते हुए सिद्धान्तशिरोमणि नामक रचना लिखी । रेणुकसिद्ध रेवणसिद्ध भी कहलाता था तथा यह अनुमान किया जाता है कि कलि-काल के प्रारम्भ में उन्होंने अगस्त्य को वीर शैव शास्त्र का स्पष्टीकरण किया । बाद में हमें एक सिद्ध रामेश्वर मिलता है जो वीर शैव के सिद्धान्त में निष्णात था, उसकी विचारधारा में हमें शिव-योगेश्वर नामक व्यक्ति मिलता है, जिसने परम्परागत रेणुक तथा अगस्त्य के सवाद का अनुमानित नाट्यपूर्ण अर्थ प्रासंगिक साहित्य की शिक्षाओं द्वारा शेष पूर्ति करते हुए हमें दिया । सिद्ध रामेश्वर के परिवार में एक महान् शिक्षक मुहं देव ने जन्म लिया था । उसके एक सिद्धनाथ नामक पुत्र था जिसने 'शिव सिद्धान्त निर्णय' नामक रचना में आगमों का अभिप्राय लिखा । तत्कालीन अन्य आचार्य उन्हें वीर शैव आचार्यों में से अत्यन्त मुख्य मानते थे (वीर शैव शिखारत्न) तथा रेणुकाचार्य ने, जो अपने को शिव योगिनी भी कहते थे, सिद्धान्त शिखामणि रचना लिखी । इस प्रकार हम देखते हैं कि रेणुकाचार्य से पूर्व उन वीर शैव आचार्यों की एक लम्बी सूची थी जो सम्भवतः तेरहवीं शताब्दी में वर्तमान थे । यदि हम इसको न भी मानें तब भी सिद्धान्त

<sup>१</sup> सिद्धान्त-शिखामणि । अध्याय ६, छत्तीसवें पक्ष की अवतरणिका ।

शिखामणि के लेखक रेणुकाचार्य कहते हैं कि उन्होंने यह रचना कामिकागम से बातु-सागम तक के शैव तन्त्रों तथा पुराणों से निर्देशन लेते हुए शिव के स्वरूप का स्पष्टीकरण करने के लिए लिखी। पुनः, वे कहते हैं कि शिव-तन्त्रों में वीर शैव तन्त्र अन्तिम है अतः यह सबका सार है।<sup>१</sup>

परन्तु सिद्धान्त-शिखामणि में व्याख्या किए गए वीर शैव दर्शन का वास्तविक सार क्या है ? यह कहा जाता है कि ब्रह्म सत् आनन्द तथा चित् का तादात्म्य है तथा आकार एवं भेद-रहित है। यह असीम है तथा सब प्रकार के ज्ञानों से परे है। यह स्वयं प्रकाश है तथा ज्ञान, वासना एवं शक्ति के अवरोध से सर्वथा रहित है। उसमें ही हमारी इन्द्रियों से अज्ञात सम्भावित रूप में चित् तथा अचित् ससार रहता है तथा उसी से सम्पूर्ण ससार बिना किसी निमित्त क्रिया के अपनी अभिव्यक्ति अथवा प्रकाशन करता है। इसका अर्थ है कि जब ईश्वर की इच्छा होती है तब वह अपने स्वयं के आनन्द से अपने को विस्तृत करता है जिससे ससार प्रकट होता है जिस प्रकार ठोस मक्खन अपने को विस्तृत कर तरल अवस्था में कर लेता है। शिव के गुण अप्राकृत हैं। सत्, चित् तथा आनन्द का स्वरूप शक्ति है। किन्तु यह आश्चर्यजनक है कि इसमें पूर्णाद्वैतवादी तथा निर्व्यक्तिक दृष्टिकोण के साथ साथ यह अवधारणा भी है कि भगवान् शिव में सकल्प शक्ति है जिससे वे ससार की सृष्टि व सहार करते हैं। जैसा कि हमें आगे देखने का अवसर मिलेगा, पड़स्थल का सम्पूर्ण सिद्धान्त जो कि वीर शैव विचारधारा का सारभूत है, इस बात पर बल देता है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने तथा ससार को ईश्वर में स्थित एवं उससे अभिन्न समझना चाहिए। अवश्य ही ऐसे अनेक शब्द हैं जो एक प्रकार का भेदाभेद विचार सूचित करते हैं परन्तु यह भेदाभेद अथवा एकता में भेद, वृक्ष, उसके पुष्प तथा फलों में भेदाभेद के प्रकार का नहीं है क्योंकि ऐसा विचार शिव के स्वरूप में रूपान्तरण अथवा परिवर्तन प्रस्तावित करेगा। भेदाभेद की व्याख्या उस विचार से करनी होगी जिसमें सर्वातिशायी ईश्वर उन पदार्थों के आकार में भी प्रतीत होता है जिनका हम प्रत्यक्षीकरण करते हैं तथा जो हमारे अपने स्वरूप जैसा है।

“सिद्धान्त शिखामणि” आगमों पर आधारित थी। अतः उसका दार्शनिक दृष्टिकोण अस्थिर स्वभाव का था जैसा हम विभिन्न आगमों में पाते हैं। जैसे कि सिद्धान्त शिखामणि के अध्याय ५ पद्य ३४ में यह कहा गया है कि ब्रह्म रूप तथा गुण-रहित है परन्तु अविद्या से अपने अनादि सम्बन्ध के कारण यह जीवों के रूप में प्रकट होता है। इस अर्थ में जीव ईश्वर का केवल एक अंश है। किन्तु अन्यत्र इसी में लिखा है कि ईश्वर समस्त जीवित प्राणियों का प्रेरक तथा नियता है। दूसरे श्लोक में कहा गया

<sup>१</sup> सिद्धान्त शिखामणि, अध्याय १ पद्य ३१-२।



है कि ब्रह्म एक ही समय में ईश्वर तथा प्राणियों की आत्मा दोनों है। शुद्ध शिव में सत्व, रजस्, तमस् कोई गुण नहीं है।<sup>१</sup> किन्तु पुन, इसमें वेदान्त के इस विचार की ओर झुकता है कि जीव, ससार के पदार्थ तथा परम नियता ईश्वर शुद्ध चैतन्य अथवा ब्रह्म पर केवल अध्यास हैं।<sup>२</sup> सिद्धान्त शिखामणि 'अविद्या' तथा 'माया' का वही रूप स्वीकार करती है जो शकर के अनुयायियों ने किया। अविद्या से सम्बन्ध के कारण ही भिन्न प्रकार के जीव हैं तथा माया से सम्बन्ध के कारण ब्रह्म सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान प्रतीत होता है। अविद्या के कारण जीव ब्रह्म से अपनी अभिन्नता का साक्षात्कार नहीं कर सकता तथा जन्म एव पुनर्जन्म के चक्र में से होकर निकलता है।

एक और विषय ध्यान देने योग्य है। पतञ्जलि के योग सूत्र में यह कहा गया है कि हमारे जाति, आयु और भोग का स्वरूप हमारे कर्म द्वारा निश्चित होता है, तथा कर्म-विपाक का नियम रहस्यमय है। परन्तु कर्म के फल स्वतः ही होते हैं। पाशुपतो तथा नैयायिकों ने इस विचार का केवल रूपान्तर किया है, जो उन्हीं के समाज के है। यह ध्यान देना रोचक है कि सिद्धान्त शिखामणि ने इस विचार का अनुकरण पाशुपतो से किया है जो यह मानते हैं कि कर्म-विभाजन का प्रबन्ध तथा नियंत्रण ईश्वर द्वारा होता है। अतः "सिद्धान्त शिखामणि" हमारे सम्मुख सारसग्रीही विचार रखती हुई प्रतीत होती है जो अस्थिर है तथा अभी तक निर्माण की अवस्था में है। इससे ग्रन्थकार द्वारा उन विचार-तथ्यों के अव्यवस्थित मकलन का स्पष्टीकरण होता है जो पाशुपत सिद्धान्त, परिवर्तनशील आगम सिद्धान्त, साख्य के प्रभाव तथा अन्त में शकर के अनुयायियों में वेदान्त से प्राप्त किए हैं। इस कारण तेरहवीं शताब्दी में बसव के समय में हम दार्शनिक प्रणाली के रूप में विशेष रूप के क्रमबद्ध बीर शैव दर्शन की आशा नहीं कर सकते। हमारे लिए यह दिखाना सुगम होगा कि बसव के शिक्षक अटलमप्रभु शकर के वेदान्त मत के सम्प्रदाय से प्रभावित थे।

शकर के एक शिष्य आनन्दगिरि ने "शकर विजय" में शिव के विभिन्न प्रकार के भक्तों का विस्तृत वर्णन दिया है जो अपने बाह्य चिह्नों द्वारा परस्पर भिन्न किए जा सकते हैं। शकर स्वयं केवल उन पाशुपतो तथा शैवों के विषय में लिखते हैं जिन्होंने सिद्धान्तों तथा आगमों का वर्णन किया, जिसमें भगवान् शिव उपादान कारण (जिसमें ससार का निर्माण हुआ है) से भिन्न निमित्त-कारण के रूप में वर्णित है।

<sup>१</sup> गुणत्रयात्मिका शक्तिर्ब्रह्मनिष्ठा सनातनी,  
तद्वैषम्यात् समुत्पन्ना तस्मिन् वस्तु त्रयामिधा ।

—सिद्धान्त-शिखामणि, अध्याय ५, श्लोक ३६ ।

<sup>२</sup> भोक्ता भोज्य प्रेरितया वस्तुत्रयमिदं स्मृतं,  
अखण्डे ब्रह्म चैतन्ये कल्पितम् गुण भेदतः ।

—वही, अध्याय ५, श्लोक ४१ ।

शंकर के सूत्र २-२-३७ पर भाष्य की अपनी टीका भामति में वाचस्पति शिव के चार प्रकार के अनुयायियों के विषय में लिखते हैं। इनमें से हमें शैवी तथा पाशुपतो का यथेष्ट साहित्य मिला है तथा हम यह प्रस्ताव करने का साहस कर सकते हैं कि कारुणिक सिद्धान्त भी आगमी शैव विचारधारा के अनुरूप ही थे। परन्तु रामानुज के भाष्य के उसी सूत्र में उल्लिखित कापालिका तथा कालमुखा का हमें कोई साहित्य प्राप्त नहीं हो सका है। सूतसंहिता में कामिक तथा अन्य आगमों, कापालिका, लाकुलो, पाशुपतो, सोमो तथा भैरवों जिनके भी आगम थे, के नाम हमें मिलते हैं। ये आगम अनेक पथा तथा संप्रदायों की शाखाओं में विभाजित हो गए।<sup>१</sup> अन्वेषण से हमें यह ज्ञात होता है कि लाकुल तथा पाशुपत एक ही थे तथा हमारे पास इस विषय में 'सर्वदर्शन सग्रह' के लेखक माधव का प्रमाण है। सम्भवतः सूतसंहिता छठी शताब्दी ई० की रचना है जबकि माधव की रचना चौदहवीं शताब्दी की है। फिर भी ऐसा प्रतीत होता है कि पाशुपत लाकुलो से पूर्व काल के थे। न शंकर और न वाचस्पति ही लाकुलीशों को पाशुपतों के समान बताते हैं। परन्तु चौदहवीं शताब्दी से कुछ समय पूर्व लाकुलीश तथा पाशुपत मयुक्त हो गए थे तथा बाद में एक प्रणाली के रहे, जैसा कि हम देखते हैं कि सोलहवीं शताब्दी के अण्णय दीक्षित ने अपनी टीका वेदान्तकल्पतरुपरिमल में इन्हें एक ही माना है। परन्तु इसमें कुछ भी सन्देह नहीं कि छठी शताब्दी ईसवी से बहुत पूर्व, जहाँ सम्भवतः सूतसंहिता की तिथि है, लाकुलो के अपने आगम थे। हमें भैरव के उल्लेख मिलते हैं। भैरव नाम शिव के अधिष्ठाता पुत्र-पक्ष का दिया गया है और दक्ष-पुत्री तथा शिव की प्रधौगिनी शक्ति स्त्री-लिंग की प्रतीक है। परन्तु हमें ऐसा कोई आगम प्राप्त नहीं हो सका जिसमें कि भैरव-संप्रदाय के दार्शनिक सिद्धान्त का विवरण हो, यद्यपि हमें भैरव के आनुष्ठानिक उल्लेख मिले हैं। सूतसंहिता भी आगमों ऋषि, जैसे इवेत, का उल्लेख करती है। इन ऋषियों में प्रत्येक के चार शिष्य थे, जिसमें कि सख्या ११२ हो गई। इनका उल्लेख सूतसंहिता (खंड ४, अध्याय २१, श्लोक २-३) में भी है जहाँ कि शरीर पर भस्म मले हुए तथा रुद्राक्ष की माला पहने हुए इनका वर्णन किया गया है। इतने प्राचीन काल में इतने अधिक शैव सन्तों का होना स्वभाविक रूप में शैव मत की प्राचीनता दर्शाता है। य शैव सन्त वर्णाश्रम धर्म के प्रति भक्ति रखते हुए प्रतीत होते हैं।

सम्भवतः तेरहवीं शताब्दी के एक उत्तरकालीन वीर शैवागम नामक आगम में चार प्रकार की प्रणालियों में शैव, पाशुपत, वाम तथा कुल के विषय में उल्लेख है। शैव पुनः सौम्य तथा रौद्र में विभाजित है। सौम्य पांच प्रकार के हैं जिनमें पिशाच विद्या तथा जादू निवारण के रूप में सम्मिलित हैं। शैव सम्प्रदाय दक्षिण कहलाता है

<sup>१</sup> सूतसंहिता ४, वज्र-वैभव खंड, अध्याय २२ श्लोक २-४।

तथा शक्ति का पंथ वाम कहलाता है। वाम तथा दक्षिण को संयुक्त करके एक सम्प्रदाय माना जा सकता है। केवल शिव से संबंधित सिद्धांत शास्त्र शुद्ध शैव कहलाता है। किन्तु एक और मत है अथवा वस्तुतः एक मत के तीन सम्प्रदाय, दक्षिण, कालमुख तथा महावृत नामक हैं।<sup>१</sup> मंडारकर ने सुझाया है कि कालमुख तथा महावृतधारी एक ही और अभिन्न हैं। सिद्धांत पुनः तीन मतों में विभाजित हैं—आदिशैव, महाशैव तथा अन्तशैव। शैव मत की ये प्रतिशाखाएँ पाशुपत शैवमत से उत्पन्न हुई हैं। वीर शैवागम के लेखक कहते हैं कि शैव मत ने असंख्य प्रकार के विचार सम्प्रदायों अथवा भक्तों के समुदाय में अपना प्रसार कर लिया था तथा उनके पास उनकी स्थिति का पोषक विशाल साहित्य था।<sup>२</sup> ये सब सम्प्रदाय, यदि उनका कोई साहित्य था तो अपने उस समस्त साहित्य के साथ अब प्रायः नष्ट हो गए हैं।

उसी आगम के प्रमाण से यह प्रतीत होता है कि वीर-शैवमत प्राचीन शैवों का अंग नहीं था, परंतु यह एक सैद्धांतिक सम्प्रदाय के रूप में उत्पन्न हुआ, जिसमें मठों (घमंस्थानों) में चार लिंगों पटस्थल के रूप में शिव की पूजा तथा उनके विशेष कर्मकांड एवं पद्धतियों को अपनाया। यह विचार ठीक हो सकता है क्योंकि शैव मत पर किसी भी पूर्वतर रचना में हम वीर शैव को एक विचार-प्रणाली के रूप में नहीं पाते हैं। इन्ननेया में मुकुटागम, सुप्रभेदागम वीरशैवागम, आदि अनेकों वीरशैवागम हमें उपलब्ध हैं। परन्तु वीर-मैव सारोद्धार नाम से भी अभिहित, सोमनाथ के भाष्य से युक्त बसव-राजीय (हस्तलेख) के अतिरिक्त उनमें से किसी ने भी बसव अथवा वीर शैव दर्शन का भी उल्लेख नहीं किया है। 'बसव-राजीय' बसव को शिव के बाल (नन्दी) के अवतार तथा शैवों के संरक्षक के रूप में वर्णित करता है। परन्तु इस कृति के लेखक ने बसव के दार्शनिक सिद्धान्तों के विषय में कुछ भी नहीं कहा है, वरन् पटस्थल के कल्प विस्तृत किया है।

प्रोफेसर साखरे, नन्दिकेश्वर कृत लिंग-धारण-चन्द्रिका के अपने परिचय में स्वायमुवागम से एक अंश उद्धृत करते हैं, जिनमें रेवणसिद्ध के सोमेश लिंग से, मरुल-सिद्ध के सिद्धेशलिंग से, पांडिताचार्य के सत्किजुंन-लिंग विश्वाराध्य से, एकोराम के रामनाथ-लिंग से तथा विश्वाराध्य के विश्वेश लिंग से पौराणिक उद्गमों का वर्णन है। इसके आगे हमारे पास इन आचार्यों अथवा इनकी शिक्षाओं की प्रकृति का कोई प्रमाण नहीं है। हमें यह भी ज्ञात नहीं है कि वे अपने को वीर-शैव कहते भी थे या नहीं। यह विवरण वीर-शैव-गुरु परम्परा अथवा जिनसे हम परिचित हैं। उन प्रकाशित या अप्रकाशित अन्य वीर शैव मूल ग्रन्थों में प्राप्त वर्णन के अनुरूप नहीं है।

<sup>१</sup> देखिए—रामानुज का भाष्य (श्रीभाष्य) २-२-३७।

<sup>२</sup> समुद्र-सिकतासख्यासामयास्सन्ति कोटिश। —वीर शैवागम।

मुप्रभेदागम में दिए हुए और अज्ञात भूतकाल में उत्पन्न वीर शैवों के गोत्र तथा प्रवर सर्वथा काल्पनिक हैं। अतः उनका आगे विचार अनावश्यक है। ऐसा विचार वीर-शैव दर्शन तथा मतप्राहिताओं के उद्गम तथा विकास पर कोई ऐतिहासिक प्रकाश नहीं डाल सकता है।

हम पहले ही देख चुके हैं कि एक परंपरा है जो अगस्त्य, रेणुका अथवा रेवण-सिद्ध, सिद्धराम तथा सिद्धात शिष्यामणि के लेखक रेणुकाचार्य को संयुक्त करती है। श्रीपति मुख्यतः अपने तर्कों को उपनिषदों तथा पुराणों पर आधारित करते हैं, परन्तु वह अगस्त्य सूत्र तथा रेणुकाचार्य का भी उल्लेख करते हैं। किन्तु वह बसव तथा अल्लमप्रभु, चन्नबसव, माचय, गोग, सिद्धराम तथा महादेवी प्रवृत्ति उसके सहयोगी समकालिकों का उल्लेख नहीं करते हैं।<sup>१</sup> इससे यह प्रतीत होता है कि वीर-शैवमत के विकास की दो या अधिक धाराएँ थी जो बाद में एक-दूसरे में मिल गईं और वीर-शैव सिद्धांत का एकमात्र सम्प्रदाय मानी जाने लगी। बसव के वचनों से बसव द्वारा प्रतिपादित मत के वास्तविक दार्शनिक महत्व का मूल्यांकन करना कठिन है। प्रभुलिंग-लीला तथा बसव-पुराण में हमें एक ऐसी विचार-प्रणाली मिलती है जिसको कि अन्य समर्थक नामग्री की अनुपस्थिति में, बसव के समय में वीर-शैवमत के नाम से ज्ञात विचार-प्रणाली का प्रायः रेखांकन करने वाला माना जा सकता है।

हम देखते हैं कि स्थल तथा लिंग-धारण के सिद्धांत प्रभुलिंग-लीला के लेखक को ज्ञात थे। परन्तु, यद्यपि एक स्थान पर, जहाँ अल्लम प्रभु बसव को शिक्षा दे रहे हैं, षट्स्थल का उल्लेख है, तथापि सम्पूर्ण पुस्तक में सम्पूर्ण बल सत्ता के आधार शिव से (जीव) आत्मा की एकता के सिद्धांत पर है।<sup>२</sup> उपरोक्त गद्यांश में यह माना गया है

<sup>१</sup> अतः श्रीकर भाष्य २-२-३७, पृ० २३४, तथा ३-३-३, पृ० ३४७ में श्रीपति के कथन में यह प्रतीत होता है कि रेवणसिद्ध, मरुसिद्ध, रामसिद्ध, उद्भटाराध्य, वेमनाराध्य वास्तविक आचार्य थे जिन्होंने अपने विचार अथवा विश्वास के सिद्धांतों को किन्हीं विशेष रचनाओं में व्यक्त किया था। परन्तु दुर्भाग्य में ऐसी रचनाओं का कुछ भी चिह्न नहीं खोजा जा सका है, न ही उनके द्वारा प्रतिपादित उनके साक्षात् विचारों का वर्णन ही संभव है। यह केवल अनुमान का ही विषय है कि श्रीपति ने स्वयं उन्हें देखा था अथवा नहीं। वह उन आचार्यों की रचनाओं से उद्धरण नहीं देते हैं तथा यह पूर्णतया संभव हो सकता है कि वे केवल परम्परा के आधार पर ही कथन कर रहे हों। अन्य गद्यांश (२-१-४) में श्रीपति मनु, वामदेव, अगस्त्य, दुर्वासा, उपमन्यु के नाम का उल्लेख करते हैं जो रेवणसिद्ध तथा मरुसिद्ध के साथ पूर्णतः देवशास्त्रीय पौराणिक चरित्र हैं।

<sup>२</sup> देखिए-प्रभुलिंगलीला, अध्याय १६, पृ० १३२-४।

कि स्थूल, सूक्ष्म तथा कारण से सबधित दोहरी गांठ है जिसके अनुसार एक-एक जोड़े वाले तीन वर्गों में छ स्थल हैं। इस प्रकार स्थूल से सयोजित दो गांठें, भक्त तथा महेश्वर के नाम से जानी जाती हैं। सूक्ष्म के साथ, प्रारभ से सयोजित प्राण तथा प्रसादलिंग स्थल कहलाते हैं। जो कारण के साथ हैं वे भावात्मक रूप के हैं तथा शरण एवं ऐक्यस्थल कहलाते हैं। अन्य रचनाओं जैसे बसवराजीय, वीर शैवागम तथा सिद्धांत शिखामणि में स्थलों के नामों की संख्या १०१ तक पहुँच गई है। किन्तु इनमें से किसी भी रचना में उनका दार्शनिक महत्व दर्शाने के लिए भिन्न स्थलों के विचार की व्याख्या नहीं की गई है। प्रभुलिंग-लीला में हम सुनते हैं कि चक्षुष्य ब्रह्मस्थल का रहस्य जानते थे परंतु हम यह नहीं जानते कि वास्तव में वह रहस्य क्या था। इस सबध में गुरु, लिंग, चर, प्रसाद तथा पादोदक का भी उल्लेख है। पुस्तक में सम्पूर्ण प्रमुखता आत्मा तथा अन्य किसी भी वस्तु की शिव से एक रूपता का साक्षात्कार करने की आवश्यकता पर दी गई है। बल्लभ बाह्य कर्मकांडों की निन्दा करते हैं तथा विश्व की अनंत सत्ता एवं आत्मा का शिव से साक्षात्कार करने की आवश्यकता पर बल देने हैं। वे प्राणी जीवन के प्रति सब प्रकार की क्षति की अत्यधिक निन्दा करते हैं तथा गोग को पृथ्वी पर हल जोतने को त्यागने के लिए विवश करते हैं क्योंकि इससे अनेक कीड़ों की हत्या होगी। अल्लम पुन गोग को अपने समय कमफलों का ईश्वर को समर्पित करने तथा राग रहित कर्तव्य करने की शिक्षा देते हैं। वास्तव में अल्लम द्वारा प्रतिपादित वीर-शैवविचार, शंकर के दर्शन से कदाचित् ही विभिन्न किया जा सकता है, क्योंकि अल्लम ने एक सत्ता स्वीकार की जो माया तथा अविद्या की उपाधि के अन्तर्गत पृथक् आकारों में प्रदर्शित हुई। इस अर्थ में संपूर्ण मसार का एक भ्रम होगा। अल्लम द्वारा आदेशित भक्ति भी बौद्धिक स्वरूप की है, जिसके अंतर्गत निरंतर अविचल चित्तन तथा सब वस्तुओं की अंतिम सत्ता का शिव में साक्षात्कार करना है। भक्ति का यह विचार-सिद्धांत शिखामणि के लेखक रेणुवाचार्य को प्रभावित करता प्रतीत होता है, जिन्होंने अंतरभक्ति का लगभग इन्हीं शब्दों में वर्णन किया है।<sup>१</sup>

- १ लिंगे प्राण समाधाय प्रागे लिंग तु साम्भवम्  
स्वस्थ मनस्तथा कृत्वा न किञ्चिच्चिन्तयेद्यदि ।  
साम्यन्तरा भक्तिरिति प्रोच्यते शिव योगिमि,  
सा यस्मिन् वर्तते तस्य जीवन अष्टवीजवत् ।

—सिद्धांत शिखामणि अध्याय ६, पद्य ८-९ ।

तत सावधानेन तत्प्राण लिंगे,  
समीकृत्य कृत्यानि विस्मृत्य मत्या,  
महायोग-साम्राज्य-पट्टाभिषिक्तो  
भजेदात्मनो लिंगतादात्म्य-सिद्धिम्—

—प्रभुलिंग लीला अध्याय १६, पृ० ६३ ।

मुक्ताई से अपने उपदेश में अल्लम कहते हैं कि जिस प्रकार एक दूध पीते बालक को माँ के दूध से छुड़ाकर अनेक प्रकार के भोजन दिए जाते हैं, उसी प्रकार वास्तविक शिक्षक, भक्त को बाह्य प्रकार की पूजा में ध्यान केन्द्रित करने की शिक्षा देता है तथा बाद में उनको छुड़वा देता है, जिससे भक्त में वह सब प्रकार के कर्तव्यों से विरक्त हो जाता है, तथा सत्य-ज्ञान प्राप्त करता है जिससे उसके सब कर्म नष्ट हो जाते हैं। यहाँ अध्ययन तथा व्याख्यान का यथेष्ट उपयोग नहीं है परन्तु सबका शिव से तादात्म्य का साक्षात्कार करना आवश्यक है।<sup>१</sup>

सिद्धराम तथा गोरक्ष से अपने वार्त्तालाप में, वह केवल शिव के अतिरिक्त सब वस्तुओं का अभाव ही प्रदर्शित नहीं करते वरन् एक प्रकार के जादूपूर्ण याग से अपना परिचय बताते हैं, जिसका विस्तृत वर्णन नहीं दिया है, तथा पतञ्जलि के योगशास्त्र में भी नहीं मिल सका है। अपने शिष्य बमव को आदेश में अल्लम ने भक्ति, षट्स्थल तथा योग के स्वरूप की संक्षिप्त व्याख्या की है। ऐसा प्रतीत होता है कि योग द्वारा प्राप्त शांतिपूर्ण निष्क्रियता अन्य कुछ नहीं वरन् केवल भिन्न प्रकार के अनुभवों तथा एक पूर्ण व्यक्ति के रूप में हमारे जीवन के अनुभव के साथ-साथ परम सत्य शिव से संपूर्ण तथा स्थिर अभिन्नता है। यह योग जो परम तादात्म्य की ओर प्रवृत्त करता है, शरीर के स्नायुसंस्थान की सब जीव सबधी क्रियाओं को उच्च एवं उच्च स्तर पर रोकने से, जब तक शक्तियाँ महान् सत्ता (भगवान् शिव) से एक न हो जाएँ, किया जा सकता है। इस प्रकार जब तक योगी शिव में स्थिर नहीं हो जाता, चक्र घूमते तथा चलते रहते हैं। सम्पूर्ण भौतिक क्रिया, विशेष योग विधि द्वारा रोक दी जाती है, हमारा चित्त भटकता अथवा परिवर्तित नहीं होता वरन् शुद्ध भगवान् शिव की चेतना में स्थिर रहता है।

बसव के शिक्षक अल्लम<sup>२</sup> कहते हैं कि प्राणशक्ति-वायु का पूर्ण रूप से रोककर, प्रबल प्रयत्न से चित्त को स्थिर किए बिना भक्ति नहीं हो सकती, तथा बधन से मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती। प्राण शक्ति अथवा वायु को रोकने से ही वीर-शैव का चित्त रुक जाता है तथा शरीर के भौतिक मूल तत्वों, जैसे अग्नि, जल आदि में मिश्रित हो जाता है। माया मनस की उत्पत्ति है तथा वायु भी मनस की उत्पत्ति मानी जाती है तथा यह वायु, मनस की क्रिया द्वारा शरीर बन जाती है। शरीर का अस्तित्व केवल वायु की क्रिया द्वारा ही संभव है जा हमें शिव के साथ सब वस्तुओं की एकता का साक्षात्कार करने से, जो भक्ति भी कहलाती है, दूर रखता है। भक्त वीर-शैव को वायु की साधारण क्रिया की, उन्हें एक बिन्दु पर केन्द्रित करके तथा वायु की भिन्न चक्रों अथवा स्नायु-तंतु-जाल से श्रेष्ठता स्वीकार कर, विरुद्ध क्रिया का महारा लेना

<sup>१</sup> देखिए प्रभुलिंग लीला, अध्याय १२, पृ० ५७-८।

पड़ता है, (शास्त्रीय भाषा में जो छः बन्धों पर नियंत्रण के रूप में ज्ञात है), जो स्वयं में ही वायु के नियंत्रण की क्रिया की अवस्थाएँ अथवा स्थल, षट्स्थल माने गए हैं।<sup>१</sup> इस प्रकार देखा गया है कि प्रमूलिग लीला में दिए हुए षट्स्थल के सिद्धांत के वर्णन के अनुसार षट्स्थल की क्रिया स्थलों के एक समूह से होती हुई ऊपर की ओर जाने वाली यात्रा के समान मानी जाएगी तथा केवल इसी के द्वारा शिव से तादात्म्य का साक्षात्कार किया जा सकता है। योग की इस शक्तिपूर्ण क्रिया का आदेश एक अर्ध-शारीरिक क्रिया की व्यावहारिक विधि है जिससे ईश्वर तथा आत्मा के परम तादात्म्य का साक्षात्कार किया जा सकता है। शंकर के अद्वैत दर्शन में यह कहा गया है कि ब्रह्मन् से आत्मा के परम तादात्म्य का साक्षात्कार प्राप्त करना, योग्य जीवन का उच्चतम लक्ष्य है। किन्तु यह कहा गया है कि ऐसे ज्ञान का साक्षात्कार अद्वैत मूल सूत्रों जैसे "तत्त्वमसि" के महत्व की उचित अनुभूति द्वारा हो सकता है। यह किसी ऐसे शक्तिपूर्ण अभ्यास को अस्वीकार करता है जिसे अल्लम द्वारा शिक्षित वीर-शैव के षट्स्थल सिद्धांत में बहुत प्रबलता से आदेशित किया गया है।

अल्लम अपनी एक यात्रा में गोरक्ष से मिले थे। गोरक्ष ने भी जो संभवतः शैव थे, अपनी यौगिक क्रियाओं द्वारा ऐसी चमत्कारपूर्ण शक्तियाँ प्राप्त कर ली थी कि किसी भी शास्त्र के प्रहार का उन पर आघात नहीं हो सकता था। उन्होंने इसका प्रदर्शन अल्लम का दिखाया था। इसके उत्तर में अल्लम ने अपने शरीर में एक ओर से दूसरी ओर तलवार निकालने के लिए उनसे कहा। परंतु गोरक्ष को यह देखकर आश्चर्य हुआ कि जब उन्होंने अल्लम के शरीर के भीतर अपनी तलवार डाली तब उसके आघात का शब्द भी नहीं हुआ। अल्लम के शरीर से तलवार इस प्रकार निकली जैसे वह रिक्त स्थान में से निकल रही हो। गोरक्ष ने बहुत नम्रतापूर्वक वह रहस्य ज्ञात करना चाहा, जिससे कि अल्लम ऐसी चमत्कारपूर्ण शक्ति का प्रदर्शन कर सके। इसके उत्तर में अल्लम ने कहा कि शरीर के समान माया जम जाती है तथा जब माया व शरीर दोनों जम जाते हैं तब छाया-रूप आकर वास्तविक प्रतीत होने लगते हैं।<sup>२</sup> तथा शरीर व चित्त एक प्रतीत होने हैं। जब शरीर तथा माया हृदय में हटा दिए जाते हैं तब प्रतिबिम्ब नष्ट हो जाता है। इस पर गोरक्ष ने अल्लम से पुनः आग्रह किया कि वह उन्हें शक्तियों की दीक्षा दे। अल्लम ने उनके शरीर का स्पर्श किया तथा उन्हें आशीर्वाद दिया परिणामस्वरूप एक आंतरिक परिवर्तने उत्पन्न हुआ। इसके प्रभाव से राग नष्ट हो गया तथा राग नष्ट होने से घृणा, अहंकार तथा अन्य दोष भी नष्ट हो गए। अल्लम ने पुनः यह कहा कि जब तक आत्मा यह नहीं अनुभव

<sup>१</sup> प्रमूलिग लीला भाग ३, पृ० ६-८ (प्रथम प्रकाशन)।

<sup>२</sup> वही, पृ० ५५ (प्रथम प्रकाशन)।

कर लेती कि शरीर सबध असत्य है तथा दोनों पूर्ण रूप से पृथक् हैं, तब तक उन भगवान शिव से वास्तविक तादात्म्य का अनुभव नहीं हो सकता, जिसके प्रति भक्ति समग्र सत्य-ज्ञान का कारण है। शिव के निरंतर चिंतन तथा प्राणायाम की उचित विधि द्वारा ही परम एकता का साक्षात्कार समभव है।

षट्स्थल की शक्तिपूर्ण क्रिया को उचित तथा व्यावहारिक रूप में ग्रहण करने तथा शकर द्वारा आदेशित अभिन्नता के साक्षात्कार में एक सूक्ष्म भ्रतर है। शकर वेदात में, जब अनुरूप सहायक क्रियाओं द्वारा चित्त उचित रूप से तैयार हो जाता है तब गुरु, शिष्य अथवा होने वाले सत को आत्मा तथा ब्रह्मन् की अभिन्नता के परम ज्ञान के विषय में उपदेश देता है तथा होने वाला सत केवल एक ही सत्ता ब्रह्मन् से, अपने तादात्म्य के सत्य का प्रत्यक्षीकरण कर लेता है। वह यह भी तुरत प्रत्यक्ष कर लेता है कि द्वैत का सब ज्ञान असत्य है। यद्यपि वह अपने को शुद्धचित्त अथवा ब्रह्मन् की शून्यता में वास्तविक रूप में परिवर्तित नहीं करता है। वीरशैव-प्रणाली में षट्स्थल की योजना योगिक क्रियाओं के संपादन की याजना है। इनके द्वारा भिन्न प्राण-शक्तियों तथा स्नायु चक्र से सयाजित प्राण-क्रियाओं का नियन्त्रण होता है तथा इसी विधि द्वारा यागी अपनी वासनाओं को नियंत्रित कर लेता है तथा तब तक नहीं एवं उन्नत ज्ञान की अवस्थाओं से परिचित कराया जाता है जब तक उसकी आत्मा नित्य सत्ता शिव से इस प्रकार एक रूप नहीं हो जाती कि तथ्य तथा विचार दोनों में द्वैत तथा मिथ्याभास नष्ट हो जाए। इस प्रकार एक सफल वीर शैव सत को केवल शिव से अपने तादात्म्य का ज्ञान ही नहीं करना चाहिए वरन् उसके समस्त शरीर का (जो सत्ता का आभास अथवा प्रतिबिम्ब था) अस्तित्व समाप्त हो जाना चाहिए। उसका प्रगट शरीर ससार में भौतिक तथ्य नहीं होगा इससे अन्य भौतिक पदार्थों से भी कोई मघात सम्भव नहीं होगा, यद्यपि बाह्य रूप में वे भौतिक पदार्थ प्रतीत हो सकते हैं।

एक समान दार्शनिक विचार, 'सिद्ध सिद्धांत-पद्धति' नामक एक रचना में पाया जा सकता है जो गोरक्ष कृत कही जाती है, जो स्वयं शिव के अवतार एक शैव सत माने जाते हैं। उनके विषय में अनेक आख्यान हैं तथा उनके व उनके शिष्य की चमत्कारपूर्ण क्रियाओं तथा कार्यों की प्रशंसा में बगना तथा हिन्दी भाषा में अनेक कविताएँ रची गई हैं। उनका काल अनिश्चित है। आठवीं से पंद्रहवीं शताब्दी तक के लेखकों में गोरक्ष के उल्लेख मिलते हैं तथा गुजरात, नेपाल, बंगाल तथा अन्य उत्तरी पश्चिमी भारत के भागों में उनके चमत्कारपूर्ण क्रियाओं के करने का वर्णन है। उनके एक प्रसिद्ध शिष्य का नाम मत्स्येन्द्रनाथ था। शिव पशुओं के भगवान, पशुपति कहलाते हैं तथा गोरक्ष का अर्थ भी पशुओं का रक्षक है। कोष में 'गाँ' का अर्थ एक ऋषि के नाम से तथा पशु के नाम से भी है। अतः गोरक्ष तथा पशुपति शब्दों में



एक सुगम सहचार है। गोरक्ष के विचार वही माने जाते हैं जो कि सिद्धांत के हैं। यह हमें इस तथ्य का स्मरण कराता है कि दक्षिण के शैव सिद्धांत 'सिद्धांत' में महेश्वर अथवा शिव द्वारा प्रतिपादित माने जाते हैं, जिसका विस्तृत वर्णन सिद्धांतों के आगम-दर्शन के रूप में, इस रचना में अन्य स्थान पर दिया हुआ है। गोरक्षनाथ के उपदेशों के दार्शनिक पक्ष पर केवल कुछ ही संस्कृत पुस्तकें हमको प्राप्त हैं। किन्तु स्थानीय भाषाओं में अनेक पुस्तकें हैं जो कि गोरक्षनाथ (जो गोरक्षनाथ भी कहलाते हैं) के संप्रदाय के कानफटायोगियों की चमत्कारपूर्ण अद्भुत शक्तियों का वर्णन करती हैं।

इनमें से एक संस्कृत रचना 'सिद्ध-सिद्धांत-पद्धति' कहलाती है। यहां पर अचल की परम सत्ता तथा शुद्ध चैतन्य का वह स्थिर स्वरूप देखा जा सकता है जो हमारे आंतरिक तथा बाह्य अनुभवों का अनंत आधार है। यह कभी उत्पन्न अथवा नष्ट नहीं होता तथा उस अर्थ में नित्य तथा सदैव स्वयं प्रकाश है। इस प्रकार यह उस साधारण ज्ञान में भिन्न है, जो बुद्धि कहलाता है। साधारण ज्ञान का उदय तथा अस्त होता रहता है परंतु यह शुद्ध चैतन्य, जो शिव से एकरूप है, समस्त घटनाओं तथा काल से परे है। अतः यह सब वस्तुओं का आधार माना जाता है। इसी से समस्त कार्य, उदाहरणार्थ शरीर, करण (इन्द्रिय), कर्ता तथा आत्माएँ अथवा जीव उत्पन्न होते हैं। इसी की स्वच्छदता से तथाकथित ईश्वर तथा उसकी शक्तियाँ अभिव्यक्त होती हैं। इस प्रारम्भिक अवस्था में शिव अपने को अपनी शक्ति में अभिन्न प्रदर्शित करते हैं। यह सामरस्य कहलाता है अर्थात् दोनों का एक ही रस होना। यह परम स्वरूप मूल ब्रह्म है (जो कुल भी कहलाता है), जो अपने को भिन्न रूपों में प्रदर्शित करता है। हमें सत्ता के इस अनन्त स्वरूप को, जो अपरिवर्तनशील है, उस सत्ता से विभिन्न करना है जो जाति प्रत्यय तथा अन्य विभिन्न लक्षणों से सबधित है। यह विभिन्न लक्षण महान् सत्ता में भी रहते हैं, क्योंकि अनुभव की समस्त अवस्थाओं में अनंत सत्ता के अतिरिक्त इन विभिन्न लक्षणों की कोई सत्ता नहीं है, जो सबको शुद्ध चैतन्य की ऐक्यता में आश्रय देती है। क्योंकि इन विभिन्न गुणों की अपने से परे अपरिवर्तनशील आधार की तुलना में कोई सत्ता नहीं, अतः अतः में उन्हें सर्वव्याप्त सत्ता से समरस मानना होगा।

समरस का प्रत्यय एकरसता है। एक वस्तु जो अन्य वस्तु से भिन्न प्रगट होती है, किन्तु जा वास्तविकता अथवा साररूप से वही है, वह प्रथम समरस कहलाती है। यह भी वही विधि है जिससे सत्ता तथा आभास के भेदाभेद सिद्धांत की व्याख्या की है। जिस प्रकार जल की एक बिन्दु जल के उस विस्तार से भिन्न प्रतीत होती है जिसमें वह रहती है परंतु वास्तव में उसकी कोई भिन्न सत्ता नहीं है तथा जल के विस्तार से भिन्न स्वाद नहीं है। परम सत्ता अपना स्वरूप नष्ट किए बिना, अपने को

भिन्न रूपों में प्रदर्शित करती है यद्यपि उन सबमें अथवा उनके द्वारा केवल वही परम सत्ता के रूप में रहती है। यही कारण है कि यद्यपि परम सत्ता सब शक्तियों से प्रदत्त है तथापि यह अपना प्रदर्शन भिन्न अभिव्यक्त रूपों के अतिरिक्त नहीं करती है। इस प्रकार सर्वशक्तिमान शिव यद्यपि समस्त शक्तियों का उद्गम है, तथापि वह इस प्रकार व्यवहार करता है जैसे शक्ति रहित हो। अतः यह शक्ति शरीर में सदा जाग्रत कुण्डलिनी शक्ति के रूप में तथा भिन्न आकारों में भी अभिव्यक्त होती है। शरीर का अनन्तर समझना 'कार्यसिद्धि' कहलाता है।

'सिद्ध-सिद्धात-पद्धति' में दिए हुए गोरक्ष के दार्शनिक विचारों की व्याख्या के अधिक विस्तार में जाने की हमें आवश्यकता नहीं क्योंकि ऐसा करने से विषयांतर हो जाएगा। परंतु हमें हठयोग अर्थात् नाडी चक्र के नियंत्रण का आश्चर्यजनक संयोग जीव तथा ससार का एक समान सत्ता होने के विचार से (यद्यपि वे भिन्न प्रतीत होते हैं) मिलता है जैसा हमें प्रभुलिंग-लीला के उस व्याख्यान में मिलता है, जो अल्लम प्रदत्त माना गया है। यह एक प्रकार का भेदाभेद का सिद्धान्त भी मानता है तथा शंकर द्वारा उपस्थित उपनिषदों की व्याख्या का विशेष विरोधी है।

षट्स्थल का विचार अवश्य ही या तो पृथक् सिद्धात के रूप में अथवा शैवमत के किसी प्रकार के अंश के रूप में प्रचलित होगा। हम जानते हैं कि शैव मत के अनेक संप्रदाय थे जिनमें से अनेक अब लुप्त हो गए हैं। षट्स्थल का नाम किसी भी धार्मिक संस्कृत रचना में नहीं मिल सकता है। सिद्धात शिष्यामणि से पूर्व हमारे पास वीर शैव मत का कोई विवरण नहीं है। रचनाओं में हमका वर्णन मिलता है जिनमें से अत्यंत महत्वपूर्ण में से कुछ 'प्रभुलिंग-लीला' तथा 'बसव-पुराण' हैं। हम यह भी सुनते हैं कि बसव के भतीजे चन्न बसव को षट्स्थल के सिद्धात की दीक्षा दी गई थी। प्रभुलिंग लीला में हम देखते हैं कि अल्लम ने षट्स्थल सिद्धात की शिक्षा बसव को दी थी। प्रभुलिंग-लीला में हम अल्लम तथा गोरक्ष के मध्य एक रोचक संवाद भी पाते हैं। गोरक्ष के 'सिद्ध-सिद्धात-पद्धति' की विषय-सूची का भी हमने संक्षिप्त परीक्षण किया है तथा हम यह देखते हैं कि अल्लम द्वारा उपदिष्ट षट्स्थल का सिद्धात 'सिद्ध-सिद्धात-पद्धति' में प्राप्त योग सिद्धात के लगभग समान है। यदि हमारे पास अधिक स्थान होता तो अल्लम तथा गोरक्ष के सिद्धांतों की रोचक तुलना देने में। यह असंभव नहीं है कि गोरक्ष तथा अल्लम के विचारों का परस्पर विनिमय हुआ हो। दुर्भाग्य से गोरक्ष का काल निश्चित रूप से ज्ञात नहीं हो सकता, यद्यपि यह ज्ञात है कि उनके सिद्धात मध्यकाल में लम्बी अवधि तक भारत के भिन्न भागों में बहुत दूर तक विस्तृत थे।

षट्स्थल की व्याख्या करने वाली भिन्न रचनाओं में इस (षट्स्थल) की व्याख्या भिन्न हैं। इससे ज्ञात होता है कि यद्यपि बसव के पश्चात् षट्स्थल का सिद्धात

वीरशैव-मत का अत्यंत महत्त्वपूर्ण तत्त्व माना जाता था तथापि षट्स्थल क्या हो सकता था, इसके विषय में हम सब भ्रम में हैं। सत्य तो यह है कि हम सख्या के विषय में भी निश्चित नहीं हैं। जिस प्रकार कि वीरशैव-सिद्धान्त में १०१ स्थलों का उल्लेख है तथा इसी प्रकार 'सिद्धांत-शिखामणि' में भी है। परंतु अन्य स्थानों, जैसे श्रीपति के भाष्य, मायिदेव के 'अनुभवसूत्र' तथा 'प्रभुलिंग-लीला' एवं 'बसव-पुराण' में हम केवल छ स्थलों का ही उल्लेख पाते हैं।

इसी प्रकार विभिन्न प्रमाणित रचनाओं में स्थल समान नहीं हैं। इन स्थलों के विचार भी भिन्न हैं। कभी-कभी वे भिन्न अर्थ में उपयोग किए गए हैं। कुछ रचनाओं में स्थल का उपयोग शरीर के छ नाडी चक्र के निर्देश के लिए हुआ है अथवा उन छ केन्द्रों के लिए, जिनसे ईश्वर की शक्ति भिन्न प्रकार से अभिव्यक्त होती है। कभी कभी उनका उपयोग ईश्वर की छ गौरवपूर्ण शक्तियों के निर्देश के लिए हुआ है, तथा कभी मुख्य प्राकृतिक तत्वों से जैसे पृथ्वी, अग्नि, जल आदि के निर्देश के लिए हुआ है। सम्पूर्ण भाव ऐसा प्रतीत होता है कि समष्टि विश्व तथा व्यष्टि का सूक्ष्म दर्शन अभिन्न सत्ताएँ होने के कारण, किसी केन्द्र की दुष्टचरित्र शक्तियों का नियंत्रण संभव है तथा शक्ति की अभिव्यक्ति के अधिक शक्ति केन्द्रित बिन्दु की ओर जाया जा सकता है एवं यह एक अवस्था से दूसरी पर, आरोहण की ऊर्ध्वगामी प्रक्रिया है।

### मायिदेव का अनुभव-सूत्र\*

प्रथम शिक्षक उपमन्यु का जन्म आईपुर में हुआ था। द्वितीय शिक्षक भीमनाथ प्रभु थे। तत्पश्चात् महागुरु कालेश्वर आए। श्रौत तथा स्मार्त साहित्य तथा उनकी प्रथाओं व विधियों में कुशल उनके पुत्र श्री बोप्पनाथ थे। बोप्पनाथ के पुत्र श्री नाकराज प्रभु थे जो वीरशैव-कर्मकांड तथा धर्म की प्रथाओं में कुशल थे। नाकराज के शिष्य सगमेश्वर थे। सगमेश्वर के पुत्र मायिदेव थे। ये शिवाद्वैत के ज्ञान में कुशल हैं तथा षट्स्थल ब्रह्मवादी हैं। शैवागम कामिक से आरम्भ होते हैं तथा वातुल से समाप्त होते हैं। वातुल तत्र अत्यंत उत्तम है। दूसरे भाग (जो प्रदीप कहलाता है) के अंतर्गत शिव सिद्धांत तत्र है। षट्स्थल का सिद्धांत प्राचीन विचारों के साथ गीता के सिद्धांतों पर आधारित है। इसका समर्थन शिक्षकों के उपदेशों तथा अनुभव के

\* अनुभव-सूत्र, दो भागों में पूर्ण 'शिव-सिद्धान्त-तत्र' का दूसरा भाग है। प्रथम भाग 'विशेषार्थ प्रकाशक' है। 'अनुभव-सूत्र' मायिदेव द्वारा लिखा हुआ है, यह अनुभव-सूत्र के परिशिष्ट से स्पष्ट है। इसका उल्लेख 'शिव-सिद्धान्त-तत्र' के अन्तिम परिशिष्ट में भी है।

साक्षात्कार एवं तर्क द्वारा किया गया है। अनुभव सूत्र में (१) गुरु परंपरा (२) स्थल की परिभाषा (३) लिंगस्थल (४) भगस्थल (५) लिंग-संयोग-विधि (६) लिंगारपण सद्भाव (७) सर्वांग-लिंग-साहित्य तथा (८) क्रिया विश्रुति हैं।

स्थल की परिभाषा एक ब्रह्मन् के रूप में दी है जो सत्-चित् तथा ध्यान से अभिन्न ही है, जो ससार की अभिव्यक्ति तथा सहार के आधार शिव का परम तत्त्व कहलाता है। यह वह तत्त्व भी है, जिसमें से, महत् आदि भिन्न तत्त्व उत्पन्न हुए हैं। 'स्थ' का अर्थ है 'स्थान' तथा 'ल' का अर्थ है—'लय'। यह समस्त शक्तियों का उद्गम है तथा सब प्राणी इसमें से आए हैं तथा इसी में वापिस जाएंगे। इस परम तत्त्व को शक्ति के आत्म क्षोभ के कारण ही अन्य भिन्न स्थल विकसित होते हैं। यह एक स्थल, लिंग स्थल तथा भगस्थल में विभाजित किया जा सकता है। जिस प्रकार रिक्त स्थान को कमरे के अंदर के स्थान अथवा जलपात्र के अंदर के स्थान का विशेष गुण दिया जा सकता है, उसी प्रकार स्थल का द्विविभाजन, पुजारी तथा पूजा का विषय प्रतीत हो सकता है।

शिव अपने में अपरिवर्तनशील रहकर इन दो रूपों में प्रगट होते हैं। एक ही शिव शुद्ध चित्त तथा लिंग के एक भग के रूप में प्रगट होते हैं। लिंगांग जीव भी कहलाता है।

जैसे, स्थल, ब्रह्मन् तथा जीव दो भागों में हैं वैसे ही उसकी शक्ति भी दोहरी है। वह निर्विकल्प है तथा महेश्वर कहलाता है। यह अपनी शुद्ध स्वेच्छा से दो रूप ग्रहण कर लेता है। इसका एक भाग लिंग अथवा ब्रह्मन् से संयोजित है तथा दूसरा भग अथवा जीव से। वास्तव में शक्ति तथा भक्ति समान हैं।<sup>१</sup> जब शक्ति सृष्टि के लिए गतिशील होती है तब वह प्रवृत्ति के रूप में शक्ति कहलाती है तथा अवरोध के रूप में निवृत्ति भक्ति कहलाती है।<sup>२</sup> भक्ति के अनेक रूप होने के कारण उसकी निर्विकल्पता का अवच्छेद भिन्न आकारों में हो जाता है। शक्ति के दोहरे कार्य, उच्च तथा निम्न अपने को उस तथ्य में प्रगट करते हैं कि उच्च, ससार की अभिव्यक्ति की ओर प्रवृत्त होता है तथा निम्न, भक्ति के रूप में ईश्वर में वापस जाने की ओर प्रवृत्त होता है। वही इन दोहरे रूपों में माया तथा भक्ति कहलाती है। लिंग में शक्ति, भक्ति में भग के रूप में प्रगट होती है तथा जीव एवं भग की ऐक्यता शिव तथा जीव की अभिन्नता है।

<sup>१</sup> शक्ति भक्तयोर्न भेदोऽस्ति ।

—अनुभव-सूत्र, पृ० ८ ।

<sup>२</sup> शक्त्या प्रपन्नं सृष्टिं स्यौ,  
भक्त्य तद्विलयोमत' ।

वही ।

लिंग-स्थल तीन प्रकार के हैं जैसे, (१) भावलिंग (२) प्राणलिंग तथा (३) इष्टलिंग । भावलिंग केवल शुद्ध सत्ता की आंतरिक अनुभूति से ही जाना जा सकता है तथा भावलिंग निष्कल कहलाता है । प्राणलिंग विचार द्वारा समझी हुई सत्ता है अतः यह निर्विकल्प तथा सविकल्प दोनों है । इष्टलिंग वह है जो आत्म-साक्षात्कार अथवा भक्ति के रूप में किसी के शुभ की पूर्ति करता है तथा वह दिक् व काल से परे है ।

अनत शक्ति शुद्ध निर्द्वन्द्व है तथा सबसे परे है, शान्त्यतीत है, इसके पश्चात् इच्छा शक्ति है जो शुद्ध ज्ञान के रूप में विद्या भी कहलाती है । तीसरी, क्रियाशक्ति कहलाती है, जो निवृत्ति की ओर ले जाती है । इच्छा, ज्ञान तथा क्रिया की तीन शक्तियाँ छ' प्रकार की हो जाती हैं ।

छ स्थला का पुन वर्णन निम्नलिखित रूप में है

(१) वह जो स्वयं में सम्पूर्ण रूप से पूर्ण, सूक्ष्म, अनादि, अनत तथा अपरिमा-  
षित है परन्तु शुद्ध चैतन्य की अभिव्यक्ति के रूप में केवल हृदय की अनुभूति समझा जा  
सकता है, महात्मलिंग कहलाता है ।

(२) वह जिसे हम इन्द्रियो से परे शुद्ध चैतन्य के रूप में विकास का बीज पाते  
हैं जो सादाख्य तत्व भी कहलाता है, प्रसादधनलिंग कहलाता है ।

(३) शुद्ध प्रकाशमान पुरुष जो बाह्याभ्यन्तर भेद रहित है, आकार रहित है तथा  
आत्मन् के नाम से जाना जाता है चर लिंग कहलाता है ।

(४) जब यह इच्छाशक्ति द्वारा स्वयं को अहंकार में अभिव्यक्त करता है, तब  
हमें शिवलिंग मिलता है ।

(५) जब यह अपने ज्ञान, शक्ति तथा सर्वव्याप्ति द्वारा सब प्राणियों को  
समस्त सुखों के क्षेत्र के परे ले जाने के लिए गुरु का स्थान ग्रहण करता है, तब यह  
गुरुलिंग कहलाता है ।

(६) इसका वह पक्ष जिसमें कि यह अपनी क्रिया द्वारा विश्व को आश्रय देता  
है तथा सबको अपने चित्त में रखता है, आचार लिंग कहलाता है ।

इन स्थलों, अगस्थलों के पुनः विभाग व उपविभाग हैं ।

‘अम’ से तात्पर्य है ब्रह्म तथा ‘ग’ से तात्पर्य है वह जो जाता है । अगस्थल  
तीन प्रकार का है, जैसे, योगाग, भोगाग, त्यागाग । प्रथम में, मनुष्य शिव से संयोग  
का आनन्द प्राप्त करता है । द्वितीय भोगाग में मनुष्य शिव के साथ उपभोग अनुभव  
करता है तथा त्यागाग में मनुष्य अम अथवा जन्म व पूर्वजन्म के असत्य विचार को  
त्याग देता है । योगाग मूल कारण है, भोगाग सूक्ष्म कारण है तथा त्यागाग मौलिक

कारण है। योगाग स्वप्नरहित अवस्था है, योगाग साधारण सुप्तावस्था है तथा त्यागाग जागरण की अवस्था है। योगाग प्रज्ञा की, योगाग तेजस की तथा त्यागाग विषय की अवस्था है। योगाग शिव से ऐक्य तथा शरणास्थल कहलाता है। योगाग दो प्रकार का है—प्राणालिगी तथा प्रसादी। स्थूल भी दो प्रकार का है—भक्त-स्थल तथा महेश्वर-स्थल। पुन प्रज्ञा ऐक्यस्थल तथा शरणास्थल है। तेजस, प्राणालिगी तथा प्रसादी है। विश्व पुन महेश्वर तथा भक्तस्थल के रूप में दो प्रकार का है। ऐक्य शरण, प्राणालिगी, प्रसादि, माहेश्वर तथा भक्त क्रमानुसार छ स्थल माने जा सकते हैं।

पुन सर्वशक्तिमत्ता सतोष तथा अनादि चेतना, स्वतंत्रता, शक्ति की अनवरुद्धता तथा अनंत शक्ति—ये ईश्वर के अंश हैं जो षट्स्थल में होने के कारण भिन्न उपाधियों पर आधारित छ प्रकार की भक्ति के रूप में माने जाते हैं। भक्ति अपने को अनेक रूपों में अभिव्यक्त करती है, जिस प्रकार भिन्न फलों में जल भिन्न स्वादों में अभिव्यक्त होता है। भक्ति शिव के स्वरूप की है। तब यह आनन्दस्वरूप है। पुन, यह अनुभव स्वरूप है तथा वह नैष्ठिकी के स्वरूप की और छोटी अच्छे व्यक्तियों में भक्ति के स्वरूप की है। आगे यह कहा गया है कि यह समस्त वर्गीकरण निरर्थक है। मेरा तथा प्रत्येक वस्तु का तादात्म्य सत्य है, अन्य सब असत्य है—वह ऐक्यस्थल है। ज्ञान के स्वयं प्रकाश द्वारा, ईश्वर से संयुक्त होने के कारण, शरीर तथा इन्द्रियाँ आकार रहित प्रतीत होती हैं, जब प्रत्येक वस्तु शुद्ध प्रतीत होती है, वह शरणास्थल कहलाता है जब कोई समस्त अंगों का अथवा शरीर आदि के विषय में दोषों का परिहार करता है तथा कल्पना करता है कि वह लिंग के साथ एक है, तब वह प्राणालिगी अथवा चर-स्थल कहलाता है। जब कोई सुख के सब पदार्थों को ईश्वर को समर्पित कर देता है, वह प्रसाद-स्थल कहलाता है तथा जब कोई ईश्वर से एक होने के रूप में अपनी बुद्धि ईश्वर पर केन्द्रित कर लेता है तब वह माहेश्वर-स्थल कहलाता है। जब असत्य सत्य प्रतीत होता है तथा जब चित्त भक्ति की आराधना-क्रिया द्वारा उससे विरक्त हो जाता है तब व्यक्ति मसार से विरक्त हो जाता है, यह भक्ति-स्थल कहलाता है। इस प्रकार हमारे पास अन्य छ प्रकार के षट्स्थल हैं।

पुन, अन्य दृष्टिकोण से हमारे पास षट्स्थल का एक अन्य वर्णन है, जैसे कि आत्मा से आकाश का विकास, आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से जल तथा जल से पृथ्वी का विकास होता है। पुन, आत्मन् तथा ब्रह्मन् की ऐक्यता व्योमाग कहलाती है। प्राणालिगी, वायव्याग कहलाता है तथा प्रसाद अनलाग, तथा महेश्वर, जलाग कहलाता है एवं भक्त भूम्याग कहलाता है। पुन, बिन्दु से नाद उत्पन्न होता है और नाद से कला उत्पन्न होती है तथा इसके विपरीत, कला से बिन्दु तक जाया जा सकता है।

वैष्णवों के अस्तित्व, अनुभवसूत्र भक्ति का उस अनुराग के रूप में वर्णन नहीं करता है, जिसमें पुजारी तथा पूजक के मध्य द्वैत भावना हो, वरन् प्रबल शब्दों में ईश्वर से शुद्ध ऐक्यता अथवा तादात्म्य के प्रकाशन के रूप में वर्णन करता है। इसका यह अर्थ है तथा वास्तव में यह विशेष रूप से कहा गया है कि पूजा के वे सब कर्म-काण्डी रूप जिनमें द्वैतावस्था है, केवल काल्पनिक रचनाएँ हैं। अपनी लीलामय भावना में भगवान् अनेक रूप ग्रहण कर सकते हैं परन्तु भक्ति के प्रकाश को यह व्यक्त करना चाहिए कि वे सब उससे एक हैं।

## श्रीकंठ का दर्शन

श्रीकंठ की ब्रह्मसूत्र पर टीका तथा उस पर अप्ययदीक्षित की उपटीका  
में श्रीकंठ द्वारा प्रतिपादित शैवमत का दर्शन  
परिचय

प्रस्तुत रचना के पिछले भागों में प्रायः कहा गया है कि बादरायण कृत ब्रह्मसूत्र उन अनेक प्राचीन उपनिषदों में, जो भारतीय दर्शन के अनेक आस्तिक संप्रदायों के विचारों के आधार का निर्माण करते हैं, प्राप्त विभिन्न विचारधाराओं का प्रकट रूप में क्रमबद्ध करने का प्रयत्न है। भिन्न विचारधाराओं के प्रतिपादकों ने ब्रह्मसूत्र की भिन्न प्रकार से व्याख्या की है, उदाहरणार्थ, शंकर, रामानुज, मास्कर, माधव, वल्लभ आदि। इन सबका विवरण प्रस्तुत रचना के पिछले भागों में दिया जा चुका है। वेदांत का मौलिक अर्थ है, उपनिषदों की शिक्षाएँ। फलस्वरूप ब्रह्मसूत्र उपनिषदीय ज्ञान की क्रमबद्धता है तथा विभिन्न दार्शनिक विचारों के भिन्न प्रतिपादकों द्वारा विभिन्न प्रकारों में इसकी अनेक व्याख्याएँ, सभी वेदान्त के नाम से ज्ञात हैं, यद्यपि एक संप्रदाय के विचारों का वेदान्तदर्शन किसी भी अन्य संप्रदाय से विशेषतः भिन्न प्रतीत हो सकता है। जिस प्रकार, जबकि शंकर द्वारा ब्रह्मसूत्र का स्पष्टीकरण अद्वैत है, माधव की व्याख्या स्पष्ट रूप से अनेकवादी है। प्रस्तुत रचना के चतुर्थ भाग में हमने शताब्दियों में विस्तृत दोनों विचारधाराओं के प्रतिपादकों के मध्य प्रतिवाद की तीव्रता देखी।

क्योंकि श्रीकंठ ने अपने विचारों का प्रतिपादन ब्रह्मसूत्र की व्याख्या के रूप में किया है तथा उनकी उपनिषदों के प्रति भक्ति तथा निष्ठा है, अतः इस रचना की वेदांत की व्याख्या मानना होगा। वेदांत की अनेक व्याख्याओं के सादृश्य (उदाहरणार्थ रामानुज, माधव, वल्लभ अथवा निम्बारकर द्वारा) श्रीकंठ का दर्शन, व्यक्तिगत आस्था से संबंधित है, जहाँ ब्रह्मन् से समानता होने के कारण शिव को उच्चतम देव माना है। अतः शैवमत के प्रमाणित स्पष्टीकरण के रूप में इसकी भाग ली जा सकती है। शैवमत अथवा शैवदर्शन ने भी अनेक रूप ग्रहण किए थे जैसाकि संस्कृत रचनाओं तथा द्रविड भाषा की रचनाओं में व्यक्त किया गया है, परंतु प्रस्तुत रचना में हमारी रुचि केवल संस्कृत रचनाओं में शैवदर्शन के स्पष्टीकरण से है। प्रस्तुत लेखक की पहचान



मौलिक द्रविड साहित्य जैसे तमिल, तैलुगु, कन्नड तक नहीं है तथा प्रस्तुत रचना की प्रस्तावित योजना के अनुरूप भारत की प्रादेशिक भाषाओं के साहित्य में सामग्री संग्रह करना नहीं है ।

अपनी टीका के परिचय में श्रीकण्ठ कहते हैं कि उनकी ब्रह्मसूत्र की व्याख्या का लक्ष्य उसके उद्देश्य का स्पष्टीकरण करना है क्योंकि पूर्वं आचार्यों ने इसे अस्पष्ट कर दिया था ।<sup>१</sup> हम यह नहीं जानते कि ये पूर्वं शिक्षक कौन थे परन्तु शंकर तथा श्रीकण्ठ की टीकाओं की तुलना यह दिखाती है कि शंकर उनके लक्ष्यों में से एक थे । शंकर के शैवमत पर विचार, संक्षेप में, उनकी ब्रह्मसूत्र २-२-३५-३८ पर टीका से प्राप्त किए जा सकते हैं तथा उनके शैवदर्शन पर विचार कुछ पौराणिक व्याख्याओं के अधिक अनुरूप हैं जो पूर्ण संभव है कि विज्ञान मिश्र द्वारा इनकी विज्ञानामृत भाष्य नामक ब्रह्मसूत्र की टीका तथा ईश्वर गीता पर कूर्म पुराण की टीका में ले ली गई थी । शंकर आठवीं शताब्दी ई० में किसी समय विद्यमान थे तथा उनका प्रमाण यह दिखाता है कि जिस प्रकार का शैवदर्शन उन्होंने प्रतिपादित किया वह बादरायण को मली प्रकार ज्ञात था अतः उन्होंने खडन करने के लिए इसको ब्रह्मसूत्र में सम्मिलित किया । इससे शैव-विचार-प्रणाली की महान् प्राचीनता ज्ञात होती है । पृथक् खंड में हम इस प्रश्न पर विचार करेंगे ।

शंकर दक्षिण में केरल प्रदेश के थे तथा वे अवश्य ही शैवदर्शन के कुछ लेखों अथवा शैवागमों से परिचित होंगे । परन्तु तो शंकर और न उनके टीकाकारों ने इनके नाम का उल्लेख किया है । परन्तु स्पष्ट है कि श्रीकण्ठ ने कुछ शैवागमों का अनुकरण किया, जिनका प्रारंभ पूर्वकाल में शिव के अवतार श्वेत नामक व्यक्ति ने किया था, जिसका अनुकरण उसी संप्रदाय के अन्य शिक्षकों ने अवश्य किया होगा तथा श्रीकण्ठ के अपने प्रमाण के अनुसार अठाइस अवतार श्रीकण्ठ से पूर्व विद्यमान थे जिन्होंने शैवागम रचनाएँ लिखी थी । शिव महापुराण की वायवीय संहिता में प्रारंभिक शिक्षक श्वेत का उल्लेख भी है ।<sup>२</sup>

मंगलाचरण के श्लोक में श्रीकण्ठ, ब्रह्म पदार्थ के रूप में शिव की पूजा करते हैं । उप टीकाकार अण्णय दीक्षित (१५५० ई०) महाभारत का अनुकरण करते हुए शिव का चरित्र-चित्रण एक काल्पनिक रीति से मूल 'श' अर्थात् 'सकल्प' से शब्द व्युत्पन्न

<sup>१</sup> व्यास सूत्र इव नेत्र विदुषा ब्रह्मदर्शने ।

पूर्वाचार्यः कलुषितः, श्रीकण्ठेन प्रसाद्यते ।

—श्रीकण्ठ भाष्य प्रारंभिक पद्य ५ ।

<sup>२</sup> शिव-महापुराण, वायवीय-संहिता १-५-५ आदि ।

वेदेष्वर प्रेस, बम्बई १९२५ ।

करने का प्रयत्न करते हैं। इसका यह अर्थ है कि भगवान् शिव का व्यक्तित्व बुद्ध अहम् के स्वरूप का है तथा उसकी इच्छा-शक्ति सदैव समग्र प्राणियों के श्रेय तथा आनन्द को कार्यान्वित करने में प्रवृत्त रहती है। यह अहम्, सत्-चित् तथा आनन्द के रूप में भी वर्णित है। आगे श्रीकठ कहते हैं कि उनकी टीका उपनिषद् तथा वेदांत की शिक्षाओं के सार की व्याख्या है और यह उनको आकर्षित करेगी जो शिव के भक्त हैं। श्रीकठ ने शिव का वर्णन एक और अहम् के तत्त्व के रूप में किया है जो जीव के व्यक्तित्व का निर्माण करता है तथा उसी समय वे उसको बुद्ध सत्, चित् तथा आनन्द स्वरूप मानते हैं। उनका यह विचार है कि जीव का यह व्यक्तित्व केवल असीमित अर्थ में ही जीव के असीम रूप से अभिन्न माना जा सकता है। इस पक्ष पर टीका करते हुए अप्यय दीक्षित वैयक्तिक ईश्वर के रूप में शिव के व्यक्तिगत पक्ष को प्रमुखता देने के लिए कुछ उपनिषदों के प्रमाण उद्धृत करते हैं।<sup>१</sup> साधारणतः सत्-चित् आनन्द-रूपाय शब्द सत्, बुद्ध चित् तथा आनन्द की साकार ऐक्यता के अर्थ में शंकर के अद्वैत वेदांत संप्रदाय के लेखों में प्रयोग किया जाएगा। परन्तु इस प्रकार का अर्थ पूर्ण ईश्वरीय दर्शन के लिए उपयुक्त नहीं है। इस कारण अप्यय कहते हैं कि सत्-चित्-आनन्द शब्द महाईश्वर जीव के गुण है, तथा यह अंतिम शब्द 'रूपाय' द्वारा निर्देशित होता है क्योंकि ब्रह्मन् स्वयं अरूप है। सीमित जीव का शिव के असीम रूप में विस्तार भी यह सूचित करता है कि जीव उसके (ब्रह्मन् के) साथ आनन्द तथा चित् के गुणों का उपभोग करता है। शंकर की एक व्याख्या के अनुसार, जो व्यक्ति मोक्ष प्राप्त कर लेता है वह ब्रह्मन् अर्थात् सत्-चित्-आनन्द की ऐक्यता से एक हो जाता है। वह चित् अथवा आनन्द का उपभोग नहीं करता परन्तु वह उससे तुरंत एक है। शंकर तथा उनके संप्रदाय की प्रणाली में ब्रह्मन् पूर्णरूप से निर्गुण तथा निर्विशेष है। रामानुज ब्रह्मसूत्र की अपनी टीका में निर्गुण तथा निर्विशेष ब्रह्म के विचार का खंडन करने का प्रयत्न करते हैं तथा ब्रह्म को अनंत सख्या में शुभ तथा हितैषी गुण एवं धर्मों का निवास मानते हैं। यह सगुण ब्रह्मन् अर्थात् गुणयुक्त कहलाता है। श्रीकठ ने यही विचार भिन्न रूप में प्रस्तावित किया है। पुराणों तथा कुछ प्राचीन मस्कृत साहित्य के अतिरिक्त सगुण ब्रह्मन् का विचार रामानुज के अतिरिक्त वर्तमान दार्शनिक साहित्य में उपलब्ध नहीं है। कहा जाता है कि रामानुज ने बोधायन वृत्ति का अनुकरण किया किन्तु वह अब अप्राप्य है। अतः यह प्रस्ताव किया जा सकता है कि श्रीकठ के भाष्य को प्रेरणा, बोधायन वृत्ति अथवा रामानुज या मरल ईश्वरीय विचार मानने वाले किसी भी शैवागम से मिली थी।

<sup>१</sup> आनमोऽह पदार्थाय लोकानां सिद्धिहेतवे,  
सच्चिदानन्द रूपाय शिवाय परमात्मने ।

एक ओर भगवान् शिव, महान् तथा अनुभवातीत देवता माने जाते हैं तथा दूसरी ओर, वह इस भौतिक विश्व के उपादान कारण माने जाते हैं, जिस प्रकार दही का उपादान कारण दूध है। स्वामाविक है कि इससे कुछ आपत्तियाँ उत्पन्न होती हैं, क्योंकि महान् ईश्वर एक ही समय में पूर्ण अनुभवातीत तथा साथ ही भौतिक विश्व की सृष्टि के लिए परिवर्तित होते हुए जिसको (विश्व) कि स्वयं ईश्वर का स्वरूप मानना है, नहीं माना जा सकता। इस आपत्ति से बचने के लिए अप्पय, श्रीकठ के विचार का समिप्त वर्णन करते हैं तथा अद्वैतवादी एवं द्वैतवादी व्याख्याओं को इंगित करते हुए उपनिषदों के मूल ग्रन्थों में अनुरूपता लाने का प्रयत्न करते हैं। अतः वह कहते हैं कि ईश्वर स्वयं भौतिक विश्व के रूप में रूपांतरित नहीं होता बल्कि ईश्वर की शक्ति, जो स्वयं को भौतिक विश्व के रूप में अभिव्यक्ति करती है, ईश्वर के पूर्ण व्यक्ति-त्व का एक अंश है। अतः जब जगत् भ्रम अथवा ईश्वर का गुण (स्विनोजा के अर्थ में) नहीं माना जा सकता है, न ही यह ईश्वर का प्रैश अथवा अवयव माना जा सकता है जिससे कि विश्व की सब क्रियाएँ ईश्वर के सकल्प पर निर्भर हैं, जैसा कि रामानुज अपने विशिष्टाद्वैत के सिद्धांत में मानते हैं। श्रीकठ ईश्वर तथा विश्व के संबंध के उस स्वरूप को भी नहीं मानते हैं जैसा कि लहरा अथवा फेन तथा समुद्र के मध्य होता है। लहरे अथवा फेन न तो समुद्र से भिन्न हैं और न एक, यह मास्कर का भेदाभेदवाद कहलाता है। यह भी ध्यान दिया जा सकता है कि श्रीकठ का यह विचार विज्ञान मिथु के उस विचार से पूर्णतः भिन्न है जिसे उन्होंने ब्रह्मसूत्र की टीका “विज्ञानामृत-भाष्य” में व्यक्त किया है, जिसमें वह पुराणों में भली-भाँति प्रचलित इस विचार को स्थापित करना चाहते हैं कि, प्रकृति तथा पुरुष ईश्वर में बाहर निवासित सत्ताएँ हैं तथा जिनका ईश्वर से सह अस्तित्व है, व ईश्वर द्वारा विश्व की उत्पत्ति के लिए, पुरुष के उपभाग तथा अनुभव के हेतुवादी उद्देश्य के लिए तथा अतः में पुरुषों को बधन से परे मोक्ष की ओर ले जाने के लिए क्रियान्वित करता है। यहाँ शंकर की ब्रह्मसूत्र (२-२-३७) पर टीका की ओर संकेत करना अनुचित न होगा जहाँ वे एक शैव सिद्धांत के खंडन का प्रयत्न करते हैं, जो ईश्वर को निमित्त कारण मानता है, जो विश्व के निर्माण के लिए प्रकृति का रूपान्तर करता है—यह विचार उस विचार के लगभग समान है जो विज्ञान मिथु के “विज्ञानामृत भाष्य” में मिलता है। यह शैव विचार, श्रीकठ द्वारा व्यक्त, शैव विचार से पूर्ण रूप से भिन्न प्रतीत हुआ है, जो स्पष्ट रूप से श्वेत से प्रारंभ हुए अठ्ठाईस, योगाचार्यों की परम्परा पर आधारित है। महान् वैयक्तिक ईश्वर भगवान् शिव हमारी कामनाओं अथवा कल्याणकारी अभिलाषाओं की पूर्ति करते हुए माने जाते हैं। यह विचार अप्पय द्वारा उनकी ‘शिव’ शब्द की किञ्चित् काल्पनिक शब्द व्युत्पत्ति मूल ‘वश’ तथा ‘सिव’ शब्द अर्थात् ‘शुभ’ से दोहरी शब्द-व्युत्पत्ति में उपस्थित किया गया है।

श्रीकठ शैवों के प्रथम गुरु के प्रति भक्ति रखते हैं तथा उन्हें (श्वेत को) अनेक आगमों का निर्माता मानते हैं। अप्पय भी अपनी टीका में ‘नानागम विधायिने’ शब्द

के अर्थ के विषय में अनिश्चित है। वह दो वैकल्पिक व्याख्याएँ देते हैं। एक में उनका यह प्रस्ताव है कि पूर्व गुरु ने उपनिषद् के मूल ग्रन्थों के अनेक व्याघातों को निश्चित किया था तथा एक ने शैव-प्रणाली प्रारम्भ की थी जिसका उचित समर्थन उपनिषद् के मूल ग्रन्थों द्वारा हो सकता है। द्वितीय व्याख्या में उनका प्रस्ताव है कि 'नानागम विधायिने' शब्द अर्थात् वह जिसने अनेक आगमों को उत्पन्न किया है, का अर्थ केवल इतना है कि श्वेत-प्रणाली अनेक आगमों पर आधारित थी। ऐसी व्याख्या में हमें निश्चित नहीं है कि यह आगम उपनिषदों पर आधारित थे, अथवा अन्य द्विविध मूल ग्रन्थों पर अथवा दोनों पर।<sup>१</sup> शंकर के ब्रह्मसूत्र (२-२-३७) के भाष्य पर टीका करते हुए वाचस्पति अपनी 'भामती' में कहते हैं कि वह प्रणालियों जो शैव, पाशुपत, कार्शिक-सिद्धातिन तथा बापालिकों के रूप में ज्ञात हैं, वे माहेश्वर नामक चार प्रकार के संप्रदायों के रूप में जानी जा सकती हैं।<sup>२</sup> वे सब प्रकृति, महत् आदि के साक्ष्य सिद्धांत में तथा भ्रम शब्द के किसी प्रकार के योग में विश्वास करते हैं, उनका अंतिम लक्ष्य मोक्ष तथा समस्त दुःखों का अंत था। जीव, पशु कहलाते हैं तथा पाश शब्द का अर्थ बंधन है। माहेश्वर विश्वास करते हैं कि ईश्वर, ससार का निमित्त कारण है, जिस प्रकार कुम्हार जलपात्र अथवा मिट्टी के बर्तनों का है।

शंकर तथा वाचस्पति दोनों ही इस माहेश्वर-सिद्धांत को उपनिषदिक शास्त्रों के विरोधी उन सिद्धांतों पर आधारित मानते हैं जिन्हें माहेश्वर ने लिखा था। उनमें से कोई भी गुरु श्वेत के नाम का उल्लेख नहीं करता जो श्रीकठ के भाष्य तथा शिव महापुराण में अलिखित हैं। अतः यह स्पष्ट है कि यदि शंकर के प्रमाणों को स्वीकार किया जायगा तब इस शब्द 'नानागम विधायिने' का अर्थ वह समाधानित सिद्धांत नहीं हो सकता जिसकी रचना श्वेत तथा अन्य सत्ताईस शैव गुरुओं<sup>३</sup> ने उपनिषदों

<sup>१</sup> अस्मिन् पक्षे 'नानागमविधायिनी' इत्यस्य

नानाविध पाशुपताद्यागम निर्मात्रा इत्यर्थः ।

—श्रीकठ के भाष्य पर अण्णय की टीका (बम्बई १६०८) भाग १, पृ० ६ ।

<sup>२</sup> किन्तु रामानुज ने उसी सूत्र की अपनी टीका में चार प्रकार के संप्रदायों—कापाल, कालमुख, पाशुपत एवं शैव का उल्लेख किया है ।

<sup>३</sup> वायवीय-सहिता खड्ग श्वेत से प्रारम्भ करके अष्टाईस योगाचार्यों के नाम का उल्लेख करता है । उनके नाम निम्नलिखित हैं

श्वेतः सुतारो मदन सुहोत्रः कङ्कू च

लौगाक्षिश्च महामायो जैगीषव्य तथैव च । २

दधिवाहश्च ऋषभो मुनिरुग्रोऽत्रिरेव च

सुपालको गौतमश्च तथा वेदशिरा मुनि । ३

के आधार पर की थी। हमने पहले ही इंगित किया है कि शैव सिद्धांत जिसे हम श्रीकठ में पाते हैं, माहेश्वर-विचारधारा से यथेष्ट भिन्न है जिसका शंकर तथा वाचस्पति खंडन करना चाहते थे। वहां पर शंकर ने माहेश्वर विचारधारा को न्याय-दर्शन के लगभग समान तुलना की है। माहेश्वर द्वारा तथाकथित लिखे सिद्धांत देख दिया थे, यह अभी तक अज्ञात है। परन्तु यह निश्चित है कि वे ईसा काल के पूर्व अथवा आरंभ में रहे गए थे क्योंकि उस सिद्धांत का बादरायण ने अपने ब्रह्मसूत्र में उल्लेख किया था। श्रीकठ निश्चिन् रूप से कहते हैं कि आत्माएँ तथा निर्जीव पदार्थ, जिनसे विश्व का निर्माण हुआ है, सब महान् भगवान की पूजा की सामग्री की रचना करते हैं। मानव आत्माएँ प्रत्यक्ष रूप से उनकी पूजा करती हैं तथा निर्जीव पदार्थ उस सामग्री की रचना करते हैं, जिससे उनकी पूजा होती है। अतः संपूर्ण विश्व महान् भगवान के हेतु अस्तित्व रखता माना जा सकता है। श्रीकठ आगे कहते हैं कि भगवान की शक्ति अथवा बल, उस आधार अथवा स्थूल पृष्ठ की रचना करता है जिस पर सम्पूर्ण ससार अनेक रंगों में चित्रित है। अतः ससार की सत्ता स्वयं ईश्वर के स्वरूप में है। विश्व जैसा हमें प्रतीत होता है, केवल एक चित्र-प्रदर्शन है, जिसका आधार ईश्वर की परम सत्ता है जो उपनिषदों में निश्चित रूप से वर्णित तथा प्रमाणित माना गया है।<sup>१</sup> श्रीकठ के प्रमाण पर, उनके द्वारा व्याख्या किया हुआ शैवमत का दर्शन उपनिषदों की व्याख्या का अनुकरण करता है तथा उन पर आधारित है।

गोकर्णेश्च गुहावासि शिखाडी चापर स्मृत

जटामाली चाट्टहासो दारुको लाङ्गली तथा । ४

महाकालश्च शूली च दण्डी मुण्डशैव च

सविष्णुस्तोम-शर्मा च लकुलीश्वरैव च । ५

वायवीय-सहित २-६ पद्य २-५। कूर्म-पुराण १-५३-४ से तुलना कीजिए। उनके शिष्यों के नाम २-६ पद्य ६-२० में दिए हुए हैं (कूर्म-पुराण १-५३, १२) से तुलना कीजिए।

प्रत्येक यागाचार्य के चार शिष्य थे। उनमें से प्रमुख निम्नलिखित हैं (वायवीय-सहिता २-६-१०) कपिल, अमुरि, पञ्चशिख, पराशर, बृहद्देव, देवल, शालिहान, अक्षपाद, कनाद, उलूक, वत्स।

<sup>१</sup> निज-शक्ति-मिलि-निमित्त-निखिल-जगज्जाला-चित्र-निकुम्भः

स जयति शिव परात्मा निखिलागम-सार-सर्वस्वम् । २

भवतु स भवता सिद्धये परमात्मा सर्व-भगलो-पेत,

चिच्चिन्मय प्रपञ्च शेषो शेषोऽपि यस्यैष । ३

—प्रारम्भिक पद्य, श्रीकठ का भाष्य।

यह दुर्भाग्य है कि जिन विद्वानों ने शैवमत के अध्ययन पर लेख लिखे हैं अथवा उस पर पुस्तकें लिखी हैं उनमें से अनेकों ने बहुधा श्रीकठ द्वारा प्रतिपादित दर्शन की उपेक्षा की है, यद्यपि उनकी रचना १६०८ में ही प्रकाशित हो गई थी।

हमने पहले ही देखा है कि ब्रह्मसूत्र (२-२-३७) पर अपने भाष्य में शंकर ईश्वर की निमित्तता का सिद्धांत साहित्य के सिद्धांत के रूप में संबंधित मानते हैं जिसे अनुमानित महेश्वर ने लिखा था। श्रीकठ द्वारा व्याख्या किए हुए उसी विषय पर टीका करते हुए अण्णय कहते हैं कि यह विचार शैवागमों में, उन्हें अपूर्ण रूप से समझने पर पाया जा सकता है। परंतु न तो वह श्रीर न श्रीकठ, हम तक प्राप्त किसी भी उन शैवागमों का उल्लेख करते हैं, जो ईश्वर की निमित्तता का वर्णन करते हैं। अतः श्रीकठ भी उस विचार के खंडन का प्रयत्न करते हैं जो यह मानता है कि ईश्वर ससार का निमित्त कारण ही है। अतः हम अनुमान कर सकते हैं कि कुछ शैवागमों की व्याख्या ईश्वर को ससार का निमित्त कारण मानने के आधार पर की गई थी।

ब्रह्मसूत्र (२-२-३७) पर श्रीकठ का भाष्य तथा उस पर अण्णय की टीका कुछ अन्य महत्वपूर्ण विषय उपस्थित करते हैं। इनमें हमें ज्ञान हाता है कि आगम दो प्रकार के थे जिनमें से एक उन तीन वर्गों के लिए था जिनकी पहुँच वैदिक साहित्य तक थी तथा दूसरा उनके लिए था जिनकी पहुँच वैदिक साहित्य तक नहीं थी। यह उत्तरकालीन आगम, द्रविड प्रादेशिक भाषाओं में लिखे हुए हो सकते हैं अथवा संस्कृत सग्रहों से द्रविड प्रादेशिक भाषाओं में अनुवाद किए गए हो। ब्रह्मसूत्र की श्रीकठ की अपनी व्याख्या मुख्यतः, शिव महापुराण के वायवीय संहिता भाग में प्रतिपादित विचारों पर आधारित है। कूर्म पुराण तथा वाराह पुराण में भी हम भिन्न प्रकार के शैवागम तथा शैव विचारधाराओं के विषय में सुनते हैं। कुछ शैव संप्रदाय जैसे लकुलीश अथवा वाराह वैदिक विचारों की सीमा के बाहर समझे जाते हैं तथा इस विचार के अनुयायी भ्रमात्मक शास्त्र का अनुकरण करते माने जाते हैं। इसके उत्तर में यह माना जाता है कि इनमें से कुछ संप्रदाय अपवित्र प्रथा का अनुकरण करते हैं तथा इसी कारण भ्रमात्मक शास्त्र के रूप में माने जाते हैं। परंतु वे पूर्ण रूप से वैदिक अनुशासन के विरोधी नहीं हैं तथा वे भक्ति व पूजा की कुछ विधियों को प्रोत्साहित करते हैं जो वैदिक प्रथा में मिलती हैं। उपरोक्त प्रकार के आगम अर्थात् जो शूद्र तथा अन्य निम्न जातियों के लिए हैं, प्रसिद्ध आगमों जैसे कामिक, मृगेन्द्र आदि के समान हैं। किंतु कहा गया है कि यह वेद विरोधी आगम तथा वायवीय संहिता में प्राप्त वैदिक शैवमत मुख्यतः प्रमाणित हैं तथा दोनों ही अपने उद्गम के लिए भगवान् शिव के आभारी हैं। उनके प्रमुख सिद्धांत समान हैं क्योंकि दोनों ही शिव को

ससार का उपादान तथा निमित्त कारण मानते हैं। कुछ अल्पज्ञ व्याख्याकारों ने महान् भगवान् की निमित्तता को प्रमुखता देते हुए आगमों की व्याख्या करने का प्रयत्न किया है तथा उपरोक्त विषय का दुर्देय महान् भगवान् के विषय में ऐसे विचार का खडन करना है जिसके अनुसार वह केवल निमित्त कारण है।

यह ध्यान देना आश्चर्यजनक है कि शैवदर्शन के दो संप्रदाय-लाकुलीश व पाशुपत तथा शैवदर्शन जैसी उनकी 'सर्व-दर्शन-संग्रह' में व्याख्या की गई है, मुख्यतः ईश्वर के उस पक्ष की व्याख्या करते हैं जिसमें वह (ईश्वर) विश्व का निमित्त कारण है। वे विविध प्रकार के कर्मकाण्डों को प्रमुखता देते हैं तथा नैतिक अनुशासन के कुछ रूपों को भी प्रोत्साहित करते हैं। यह भी ध्यान देना आश्चर्यजनक है कि 'सर्व-दर्शन-संग्रह' श्रीकठ के भाष्य का उल्लेख न करें यद्यपि प्रयत्नोक्त इसवी की चौदहवीं शताब्दी के लगभग किसी समय लिखा गया होगा और श्रीकठ भाष्य उस समय के बहुत पहले लिखा गया होगा। यद्यपि हमारे लिए अभी तक यह संभव नहीं है कि हम उनका निश्चित समय निर्धारित कर सकें। न ही सर्व-दर्शन-संग्रह, शिव महापुराण, कूर्म-पुराण तथा वाराह पुराण में प्राप्त पौराणिक सामग्रियों का उल्लेख करता है। परन्तु हम प्रणालियों की व्याख्या बाद में अन्य खंड में करेंगे तथा श्रीकठ के भाष्य में प्रतिपादित दर्शन से उनका संबंध वहाँ तक प्रदर्शन करेंगे जहाँ तक कि हस्तलिखित सामग्री तथा अन्य प्रकाशित शास्त्र प्राप्त हैं।

ब्रह्मसूत्र के प्रथम सूत्र 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा' की व्याख्या करते हुए श्रीकठ पहले अथ शब्द के अर्थ पर एक लम्बा तर्क उपस्थित करते हैं। साधारणतः 'अथ' का अर्थ 'पश्चात्' है अथवा यह एक विषय को उचित आरम्भ से उपस्थित करता है। श्रीकठ मानते हैं कि 'अथातो धर्म जिज्ञासा' से आरम्भ होकर जैमिनी कृत सम्पूर्ण मीमांसा सूत्र ब्रह्मसूत्र (४-४-२२) के अंतिम सूत्र 'अनावृत्ति शब्दादनावृत्ति शब्दात्' तक एक ही है। फलस्वरूप ब्रह्म-जिज्ञासा अर्थात् ब्रह्मन् के स्वरूप के प्रति जिज्ञासा धर्म-जिज्ञासा के बाद अवश्य आना चाहिए जो जैमिनी के मीमांसा-सूत्र के विषय की रचना करता है। हमने इसी कृति के अन्य भागों में देखा है कि पूर्व मीमांसा का विषय धर्म के स्वरूप की परिभाषा से आरम्भ होता है। जो वैदिक आदेशों (चोदना लक्षणार्थे धर्म) की आज्ञा से निकले हुए लाभदायक फलों के रूप में माना गया है। अतः यज्ञ, धर्म के रूप में माना जाता है तथा यह यज्ञ कुछ अंशों में इच्छित लाभों की प्राप्ति, जैसे पुत्र-जन्म, सफलता-प्राप्ति, वृष्टि अथवा मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग में दीर्घकाल तक निवास के लिए होता है। कुछ अंशों में यह यज्ञ आवश्यक कर्मकाण्ड के रूप में तथा समारोह के अवसरों पर आवश्यक अनुष्ठानों के लिए होता है। साधारणतः इन यज्ञ संबंधी कर्तव्यों का ब्रह्म जिज्ञासा से बहुत संबंध नहीं है। अतः शंकर ने ब्रह्मसूत्र तथा गीता पर अपनी टीका में यह दिखाने का बहुत प्रयत्न किया है कि ब्रह्म-जिज्ञासा का जिनको

अधिकार है उनसे पूर्णतया भिन्न स्वभाव वाले व्यक्तियों को यज्ञ सबधी कर्त्तव्य निर्दिष्ट करने चाहिए। कर्म तथा ज्ञान के दो भाग पूर्ण भिन्न हैं तथा मनुष्यों की दो जातियों के लिए उद्देशित हैं। पुनः जब धर्म का फल सासारिक सफलता अथवा स्वर्ग के कुछ काल के लिए निवास तथा कुछ समय पश्चात् पुनर्जन्म तथा मृत्यु की शृंखला में ले आता है तब एक बार प्राप्त ब्रह्म ज्ञान अथवा प्रत्यक्ष अनुभूति मनुष्य को समस्त बन्धन से परम मोक्ष दिला देगा। अतः ये दो मार्ग अर्थात् कर्म मार्ग व ज्ञान मार्ग परस्पर पूरक नहीं माने जा सकते। उन्हें एक ही वृत्त के खड्ग मानना भूल है। यह शंकर का कर्म तथा ज्ञान के संयुक्त संपादन के खड्ग के रूप में ज्ञान है जो शास्त्रीय भाषा में 'ज्ञान-कर्म समुच्चयवाद' कहलाता है।

श्रीकठ यहाँ इसके विपरीत विचार व्यक्त करते हैं। वह कहते हैं कि जिस ब्राह्मण का यज्ञोपवीत हो चुका है उसे वेद के अध्ययन का अधिकार है, वास्तव में एक उपयुक्त ब्राह्मण के अनर्गत वेद के अध्ययन का उसका आवश्यक कर्त्तव्य है तथा जब वह वेदों पर अधिकार प्राप्त कर लेता है तब उसे अपने को उनके अर्थ से परिचित कराना पड़ता है। अतः पूर्ण अर्थ समझने के साथ वेद का अध्ययन ब्रह्म के स्वरूप के विषय में किसी जिज्ञासा अथवा तर्क के पूर्व आने वाला मानना पड़ेगा। क्योंकि धर्म वेदों में ज्ञात हो सकता है अतः ब्रह्म का ज्ञान भी वेदों के अध्ययन में करना होगा। परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि वेदों के केवल अध्ययन के पश्चात् ही किसी को ब्रह्म के स्वरूप के विषय में तर्क करने का अधिकार हो जाता है। ऐसे मनुष्य को, वेदों के अध्ययन के पश्चात् धर्म के स्वरूप का विचार करना होगा जिसके बिना उसे ब्रह्म के स्वरूप के विषय में तर्क से परिचित नहीं कराया जा सकता। अतः ब्रह्म के स्वरूप के विषय में तर्क, धर्म के स्वरूप के पश्चात् ही आरम्भ हो सकता है।<sup>१</sup> वे आगे कहते हैं कि यह हो सकता है कि पूर्वमीमांसा में प्राप्त वैदिक आदेशों की व्याख्या में प्रयुक्त नियम तथा सिद्धांत, ब्रह्म के स्वरूप के तर्क की ओर ल जाने वाले उपनिषदीय मूल ग्रंथों को समझने के लिए आवश्यक हो। इसी कारण ब्रह्म के स्वरूप के विचार में पूर्व धर्म के स्वरूप के विषय में एक तर्क अनिवार्यतः आवश्यक है।

किन्तु, यह नहीं कहा जा सकता कि यदि यज्ञ ब्रह्म के स्वरूप के ज्ञान की ओर ले जाते हैं तब उसका स्वरूप के विषय में विवेचना का क्या लाभ है। इससे तो धर्म के स्वरूप के विषय में विचार करना अच्छा है, क्योंकि जब बिना किसी लक्ष्य की पूर्ति

<sup>१</sup> तर्हि किमन्तरमस्यारम्भः । धर्म-विचारान्तरम् । श्रीकठ का भाष्य १-२-१ भाग १, पृ० ३४।

न वयं धर्म-ब्रह्म विचार-रूपयोश्चास्त्रयोरत्यन्तभेदवादिनः ।

किन्तु एकत्ववादिनः ।

-वही ।



की कामना के वैदिक कर्म किए जाते हैं, वे स्वयं एक मनुष्य की बुद्धि को शुद्ध कर देंगे तथा ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा करने के योग्य बना देंगे, क्योंकि वैदिक यज्ञों के ऐसे निष्काम कर्मों से व्यक्ति अपने पापों से मुक्त हो जाता है तथा यह ब्रह्मन् के स्वरूप-प्रकाशन की ओर ले जा सकता है।<sup>१</sup> उन्होंने गौतम तथा अन्य स्मृतियों की ओर यह विचार स्थापित करने के लिए सकेत लिए हैं कि केवल वे, जो वैदिक धार्मिक रचनाओं में दीक्षित हैं, ब्रह्मन् में निवास तथा उससे एकाकार होने के अधिकारी हैं। अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विषय है कि केवल वे वैदिक ब्रह्मिदान जो विना किसी लक्ष्य-प्राप्ति के विचार के किए जाते हैं वे ही अन्त में पापों की समाप्ति की ओर ले जाते हैं जिससे ब्रह्म-ज्ञान समभव हो जाना है। ऐसे मनुष्य के दृष्टान्त में कर्म का फल वही होता है जो ज्ञान का फल होता है। सत्य ज्ञान के उदित होने तक कर्म किए जाते हैं फलस्वरूप यह कहा जा सकता है कि ब्रह्मन् के स्वरूप पर विचार से पूर्व दिए हुए वैदिक कर्म से उत्पन्न 'धर्म' के स्वरूप पर विचार आवश्यक है। ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा का अर्थ वैदिक आदेश का पालन करना नहीं है, वरन् ऐसी बहुमूल्य सम्पत्ति जो किसी के पास हो सकती है, उसके उच्च आकर्षण से मनुष्य उसकी ओर जाते हैं तथा यह हम देखते हैं कि निष्काम भावना से वैदिक धर्म पालन करने से जब किसी की बुद्धि पूर्ण शुद्ध हो जाती है तब ही ब्रह्मन् का ज्ञान प्राप्त हो सकता है। केवल इसी रूप में धर्म के स्वरूप पर तक ब्रह्मन् के स्वरूप पर तर्कों की ओर ले जाता हुआ मान सकते हैं। निष्काम भावना में, वैदिक कर्म को करने से यदि बुद्धि शुद्ध नहीं हुई है तब वैदिक धर्म का केवल संपादन ही किसी को ब्रह्मन् के स्वरूप के प्रति जिज्ञासा का अधिकारी नहीं बना देता।

श्रीकण्ठ के उपरोक्त भाष्य पर आपस्य दीक्षित टीका करने हुए कहते हैं कि ब्रह्मन् के स्वरूप पर विचार का अर्थ है उपनिषदों के मूल ग्रन्थों पर विचार स्वाभाविक ही ऐसे तक ब्रह्मन् के ज्ञान की ओर ले जाएंगे। ब्रह्मन् शब्द की उत्पत्ति मूल 'ब्रह्मति' अर्थात् 'महान्' से हुई है जो काल, दिक् तथा गुण की विशेषताओं से सीमित नहीं है अर्थात् जो असीम रूप से महान् है। हमें यह अर्थ स्वीकार करना होगा क्योंकि किसी भी प्रकार की सीमा को सूचित करने के लिए कुछ भी नहीं है (सकोच-कामावत्)। ब्रह्मन् समस्त चेतन व अचेतन से मिश्र है। शक्ति दो प्रकार की होती है, वह जो भौतिक बल अथवा शक्ति का प्रतिनिधित्व करती है (जट शक्ति) जो अपने को ब्रह्मन् के आदेश अथवा निमित्त के अनर्गत भौतिक विश्व के आकार में रूपांतरित कर लेती है, चैतन्य के रूप में भी शक्ति (चिच्छक्ति) है तथा जैसा कि हम चेतन प्राणियों

<sup>१</sup> तस्य फलाभिसन्धि-रहितस्य पापापनयन-रूपचित्त-शुद्धि-संपादन द्वारा बोध-हेतुत्वात् ।

मे देखते हैं, यह चेतन शक्ति ब्रह्मन् द्वारा नियन्त्रित है ।<sup>१</sup> ब्रह्मन् स्वयं अचेतन वस्तुओं तथा चेतन आत्माओं से पूर्ण जगत् प्रपञ्च से भिन्न है । परन्तु, क्योंकि चेतन आत्माएँ तथा अचेतन ससार दोनों ही ब्रह्मन् अथवा शिव या उसके किसी अन्य नाम से ईश्वर की शक्ति है, अतः ससार की सृष्टि तथा पालन के लिए स्वयं ईश्वर के पास कोई अन्य निमित्त नहीं है । अतः ब्रह्मन् की महानता सर्वथा निःसीम है क्योंकि उसके परे ऐसा कुछ नहीं है जो कुछ आलम्बन दे सके । उपादान-कारण तथा आध्यात्मिक शक्ति का प्रतिनिधित्व करती हुई ईश्वर की दो शक्तियाँ किसी प्रकार ईश्वर की गुण मानी जा सकती हैं ।

जिस प्रकार एक वृक्ष में पत्ते तथा फूल होते हैं परन्तु इस भेद के उपरांत भी वृक्ष एक माना जाता है, इसी प्रकार यद्यपि ईश्वर में भी गुणों के रूप में अनेक प्रकार की शक्तियाँ हैं, तथापि वह एक माना जाता है । अतः यद्यपि भौतिक तथा आध्यात्मिक शक्तियों के दृष्टिकोण से निरूपण करने पर ब्रह्मन् के स्वरूप से दोनों का भेदांतर किया जा सकता है, तथापि आंतरिक निरूपण करने पर उन्हें ब्रह्मन् से एक मानना चाहिए । इन दो शक्तियों का ईश्वर से पृथक् कोई अस्तित्व नहीं है । ब्रह्मन् शब्द का अर्थ केवल असीमता ही नहीं वरन् इसका अर्थ यह भी है कि वह समस्त सम्भावित उद्देश्यों की पूर्ति करता है । सृष्टि के समय वह ससार की सृष्टि करता है तथा अनेक सुखों तथा दुःखों में से आत्माओं को ले जाता हुआ अन्त में जब मोक्ष प्राप्त हो जाता है तब उन्हें अपने स्वयं के स्वरूप में विस्तृत कर लेता है ।

एक लम्बे तर्क के पश्चात् अल्पय दीक्षित, निष्कर्ष में यह दांगत करत है कि वे समस्त व्यक्ति, जा यज्ञ धर्म के अनुशासन से होकर निकले हैं, ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा के अधिकारी नहीं हैं । पूर्व जीवन के कर्मों के कारण जिनकी बुद्धि उचित रूप से शुद्ध हो गई है, केवल वे ही इस जीवन में वैदिक कर्मों के निष्काम भावना के पालन द्वारा अपनी बुद्धि को पुनः शुद्ध कर सकते हैं तथा नित्य एवं अनित्य का विवेक-युक्त ज्ञान तथा आवश्यक वैराग्य, मोक्ष की कामना तथा कर्म पर आन्तरिक व बाह्य नियन्त्रण प्राप्त कर सकते हैं, जिसे वे अपने का ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा करने का अधिकारी बना लेते हैं । इस प्रकार अल्पय दीक्षित श्रीकृष्ण तथा शंकर के दृष्टिकोण के बीच की खाई को भरने का प्रयत्न करने हैं । शंकर के विचारानुसार केवल आन्तरिक गुण एवं विशेषताएँ मोक्ष के लिए कामना आदि ही एक व्यक्ति को

<sup>१</sup> तस्य चेतनाचेतन प्रपञ्च विलक्षणत्वा-भ्युपगमेन वस्तु-परिच्छिन्नत्वादित्याशका निरमितुमाद्य-विशेषणम् । सकल-चेतनाचेतन-प्रपञ्च कार्याया तद्रूप-परिणामित्या परम-शक्त्या जड-शक्तौ मर्यादाया नियामकत्वेन तत् उत्कृष्टया चिच्छक्त्या विशिष्टम् ।

—शिवाकर्मणिदीपिका, अल्पय की टीका, भाग १, पृ० ६८ ।

ब्रह्मन् के स्वरूप के विषय में जिज्ञासा करने का अधिकारी बना देती हैं। शंकर के अनुसार वैदिक कर्मों के स्वरूप अथवा उनके संपादन पर लम्बा तर्क ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा का प्रति आवश्यक पूर्व साधना की रचना नहीं करता। परन्तु अप्यय दीक्षित श्रीकठ के विचार को शंकर के विचार से इस प्रस्ताव द्वारा संबधित करना चाहते हैं कि जहाँ पूर्व जीवन के शुभ कर्मों के कारण किसी व्यक्ति की बुद्धि वैदिक धर्मों के निष्काम संपादन से पुनः पवित्र करने के लिए यथेष्ट शुद्ध हो गई है, केवल ऐसे ही दृष्टान्तों में ही शंकर द्वारा इंगित अनिवार्य अभीष्ट वस्तु के अभाव के रूप में ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा के लिए एक व्यक्ति मानसिक गुण तथा साधन प्राप्त कर सकता है।

ब्रह्मन् के स्वरूप के विषय में तर्क की समाधान के समर्थन का प्रयत्न, अप्यय दीक्षित यह इंगित करके करते हैं कि उपनिषदों के अनेक मूल ग्रंथों में ब्रह्मन् का वर्णन अनेक प्रकार से ब्रह्म, अन्न, प्राण आदि के रूप में हुआ है। अतः मूल ग्रंथ सेवधी आलोचना द्वारा ब्रह्मन् का निश्चित स्वभाव ज्ञात करना आवश्यक है। यदि ब्रह्मन् का अर्थ केवल ब्रह्म है अथवा यदि इसका अर्थ शुद्ध भेदरहित चैतन्य है तब तर्क का कोई स्थान नहीं रहेगा। अपने स्वयं के सीमिन् ब्रह्म के विषय में किसी को शक नहीं है तथा उस ब्रह्मन् के ज्ञान से कुछ लाभ नहीं है जो शुद्ध भेद रहित चैतन्य है। इस कारण उपनिषदों के उन अनेक मूल ग्रंथों के विषय में तर्क आवश्यक है जो वैयक्तिक ईश्वर का प्रमाण देते हैं, जो (ईश्वर) अपने भक्त को आनंद तथा परम चैतन्य प्रदान कर सकता है।

## ब्रह्मन् का स्वरूप

श्रीकठ अनेक उपनिषदीय मूल ग्रंथों को उपस्थित करते हैं जो ब्रह्मन् के स्वरूप की परिभाषा अथवा वर्णन करते हुए माने जाते हैं। प्रकट रूप में उनमें परस्पर विरोध है तथा परिभाषाओं को क्रम से एक के बाद एक अथवा एक साथ लेने से व्याघात का समाधान नहीं होता तथा इस कारण यह आवश्यक प्रतीत होता है कि ऐसी मूल ग्रन्थ-संबधी तथा आलोचनात्मक परिभाषा का निरूपण किया जाए जिनसे एक समुक्त अर्थ निकल। यह मूल ग्रन्थ ब्रह्मन् का इस प्रकार वर्णन करते हैं कि वह, जिसमें प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व उदित हुआ तथा अतः जिसमें प्रत्येक वस्तु वापस चली जाएगी एवं वह, जिसका स्वरूप शुद्ध आनंद, शुद्ध सत् तथा शुद्धचित है। अप्यय दीक्षित कहते हैं कि क्योंकि ऐसे गुणों से अनेक देवताओं को विशेषित किया गया है अतः यह हमारा कर्तव्य है कि हम वास्तविक अनंत देवता भगवान् शिव को खोजें जिनमें यह सब गुण हैं। वह एक लम्बा तर्क उपस्थित करते हैं कि इन अनेक विशेषणों से विशेषित होने में उम सत्ता अथवा व्यक्ति जिसमें वे हैं—के विषय में क्या

कोई उचित शक्य उत्पन्न होगी ? वह पुनः शका के उस स्वरूप पर लम्बा तर्क करते हैं जो तब उद्धृत होती है जब एक सत्ता अनेक विशेषणों द्वारा वर्णित हो अथवा जब एक सत्ता अनेक व्याघाती विशेषणों द्वारा वर्णित हो या जब अनेक पदार्थ एक सामान्य विशेषण द्वारा वर्णित हो । इस तर्क की प्रक्रिया में वे शका की अनेक समस्याओं को उपस्थित करते हैं जिनसे हम भारतीय दर्शन की व्याख्या में पहले से ही परिचित हो चुके हैं ।<sup>१</sup> अतः हमें इस तथ्य को प्रमुखता देने का प्रयत्न करते हैं कि ये गुण शिव के व्यक्तित्व में स्थाई माने जा सकते हैं तथा कोई व्याघात नहीं हो सकता क्योंकि गुणों का अर्थ व्याघाती सत्ता नहीं होता है । भिन्न स्वभाव के अनेक गुणों का एक सत्ता अथवा व्यक्ति में सामंजस्य हो सकता है ।

ससार की सृष्टि, उसके पालन तथा अतः उसके सहार के अथवा बधन की समाप्ति द्वारा आत्माओं के मोक्ष के अनुमानित कारण भगवान् शिव है । ससार की सृष्टि, उसके पालन आदि के समस्त गुण दृष्टि विषयक उपस्थित ससार के हैं अतः इनसे उनकी आवश्यक परिभाषा की रचना करते हुए भगवान् शिव को विभूषित नहीं किया जा सकता । यह सत्य है कि एक व्यक्ति अपने शुभ कर्मों तथा सामारिक मुखों से निवृत्ति तथा भक्ति द्वारा स्वतः मोक्ष प्राप्त कर सकता है । परन्तु ऐसे दृष्टान्तों में भी यह उत्तर देना होगा कि यद्यपि एक व्यक्ति अपनी क्रियाओं के सदर्म में क्रियाशील कर्ता माना जा सकता है तथापि उससे उसकी क्रिया करवाने के लिए ईश्वर का अनुग्रह स्वीकार करना होगा । इसी प्रकार क्योंकि सृष्टि-पालन आदि के समस्त विशेषण ससार के आभास के हैं, वे किसी भी प्रकार भगवान् शिव के स्वरूप को सीमित करते नहीं माने जा सकते । अधिक से अधिक वे ऐसे अनावश्यक गुण माने जा सकते हैं जिनसे हम ब्रह्मन् का स्वरूप का केवल अर्थ बता सकते हैं परन्तु उसके अपने वास्तविक स्वरूप तक नहीं पहुँच सकते । कारणना के प्रत्यय की विशेष व्यक्तियों अथवा निर्जीव पदार्थों पर नियुक्ति केवल महत्व के लिए ही है, क्योंकि कुछ दृष्टिकोणों से यह कहा जा सकता है कि एक व्यक्ति अपने ही कर्मों से मोक्ष प्राप्त करना है जबकि अन्य दृष्टिकोण से व्यक्ति का सम्पूर्ण कर्म ईश्वर के अनुग्रह के कारण माना जा सकता है ।

यह कहा जा सकता है कि यदि भगवान् शिव सर्व-कृपापूर्ण हैं तब वे समस्त प्राणियों को मोक्ष देकर उनके दुःख का निवारण क्यों नहीं कर देते ? इस प्रश्न के लिए यह कहा जा सकता है कि जब केवल मनुष्यों के कर्मों द्वारा अज्ञान का आचरण तथा अशुद्धता हट जाती है तब ही ईश्वर की गतिशील कृपा सदैव मनुष्य को मोक्ष देने में अपने को अभिव्यक्त करती है । अतः दो प्रकार की क्रिया होती है—एक स्वयं व्यक्ति द्वारा तथा दूसरी उसके कर्मों के अनुरूप ईश्वर की कृपा के विस्तार द्वारा ।

<sup>१</sup> मुख्यतः देखिए प्रस्तुत रचना का तीसरा भाग जो वेंकट में शका की समस्या की व्याख्या करता है ।

पुन जगदाभास का लय जादू से अदृश्य होना नहीं है वरन् प्रकृति के स्थूल रूप का अथवा प्राकृत द्रव्य का उसी प्रकृति के सूक्ष्म रूप में वापस जाना है। संपूर्ण संसार भ्रम नहीं है वरन् एक समय में इसने अपने को प्रकट सत्ता के स्थूल आकार में अभिव्यक्त कर लिया था तथा अंत में यह पुन प्रकृति अथवा औद्भौत पदार्थ में वापस चली जाएगी। सूक्ष्म प्रकृति के स्वरूप में यह वापस जाना ईश्वर के अनुग्रह द्वारा समस्त प्राणियों के सयुक्त कर्मों के कारण है।

अप्यय की व्यवस्था के आधार पर श्रीकठ के अनुसार, द्वितीय सूत्र, जो ब्रह्मन् का वर्णन अथवा परिभाषा इस प्रकार करता है कि ब्रह्म जिसमें से समस्त वस्तुएं उत्पन्न हुई हैं, अंत में जिसमें समस्त वस्तुएं वापस चली जाएंगी तथा जिसमें सब वस्तुओं का पालन होता है, समस्त वस्तुओं की सृष्टि, पालन तथा सहार के इन गुणों का उपादान तथा निमित्त, दोनों को अंतिम निश्चित कारणता के पक्ष के रूप में मानता है, जिसके कारण ईश्वर के रूप में ब्रह्मन् का स्वरूप अनुमित किया जा सकता है। अंत श्रीकठ तथा अप्यय के अनुसार इस सूत्र 'जन्माद्यस्य यत्' को ब्रह्मन् के स्वरूप के निश्चित अनुमान का कथन मानना चाहिए। शंकर ने अपनी टीका में निश्चित रूप से इंगित किया है कि जो ईश्वर का समस्त वस्तुओं तथा प्राणियों का कारण मानते हैं वे इस सूत्र की व्याख्या अनुमान के उदाहरण के रूप में करते हैं जिससे ब्रह्मन् के निःसीम रूप का प्रत्यक्ष तक किया जा सके तथा ऐसी परिभाषा युक्तियाँ बताने के कारण यथेष्ट हैं, न अधिक विग्नृत न अधिक सकुचित। अंत इस तर्क द्वारा संपूर्ण भौतिक तथा आध्यात्मिक विष्व के महान् तथा निःसीम प्रभु के रूप में ब्रह्मन् को समझा जा सकता है। शंकर निश्चित रूप से ऐसी व्याख्या अस्वीकार करते हैं तथा इसका उन उपनिषदीय मूल ग्रंथों का सामान्य अभिप्राय कहते हुए मानते हैं जो यह कहते हैं कि समस्त वस्तुएं ब्रह्मन् से उत्पन्न हुई हैं तथा समस्त वस्तुएं ब्रह्मन् में तथा ब्रह्मन् द्वारा जीवित रहती हैं तथा अंत में समस्त वस्तुएं ब्रह्मन् में वापस चली जाती हैं। शंकर तथा श्रीकठ के मध्य मुख्य विवाद का विषय यह है कि जबकि शंकर इस सूत्र को ब्रह्मन् के अस्तित्व के पक्ष में तर्क स्थापित करने के रूप में अस्वीकार कर देते हैं, तथा वह ब्रह्म-सूत्र का उद्देश्य उपनिषदों के विभिन्न मूल ग्रंथों के समाधान तथा संगति लाने के अतिरिक्त और अधिक कुछ नहीं समझने, तब श्रीकठ तथा अन्य शैव इस सूत्र को निःसीम ब्रह्मन् अथवा भगवान् शिव के पक्ष में एक तर्कसिद्ध कथन को मानते हैं।<sup>१</sup>

रामानुज भी इस सूत्र की व्याख्या ब्रह्मन् के अस्तित्व अथवा स्वरूप को स्थापित

<sup>१</sup> एतदेवानुमान ससारिव्-व्यतिरिक्ते इवरास्तित्वादि-साधन मन्यन्त ईश्वर-कारसीन । नतु इहापि तदेवोपन्यस्त जन्मादि सूत्रे, न, वेदान्त वाक्य-कुसुम-ग्रथनार्थत्वात्सूत्रा नाम् । ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर शंकर का भाष्य ।

करने के तर्कसिद्ध कथन के रूप में नहीं करते हैं। उनका विचार है कि उपनिषदीय मूल ग्रन्थों के प्रकट रूप में व्याघाती कथनों के समर्थन द्वारा तथा ब्रह्मन् को सृष्टि-पालन तथा क्षय के कारण के रूप में मान लेने से उपनिषदीय मूल ग्रन्थों द्वारा ब्रह्मन् के स्वरूप की अनुभूति करना अथवा समझना संभव है।<sup>१</sup>

श्रीकठ ने ब्रह्मन् के अनेक विशेषणों जैसे, आनन्द, सत् एव ज्ञान आदि के साथ-साथ इस तथ्य की व्याख्या का प्रयत्न किया है कि कुछ मूल ग्रन्थों में मूल कारण के रूप में शिव का उल्लेख इस अर्थ में है कि शिव विश्व के मूल तथा अन्तिम कारण दोनों ही हैं। ब्रह्मन् पर इन विशेषणों की क्रम से एक के बाद एक अथवा एक साथ नियुक्ति के विषय में वह (श्रीकठ) कठिनाइयाँ उपस्थित करते हैं। वे पुनः यह कठिनाई उपस्थित करते हैं कि कुछ उपनिषदीय मूल ग्रन्थों में अचेतन प्रकृति, माया तथा अचेतन ससार का कारण कहलाती हैं। यदि ब्रह्मन् का स्वरूप ज्ञान अथवा चित् है, तब वह स्वयं को भौतिक ससार के आकार में रूपांतरित नहीं कर सकता था। शुद्ध चैतन्य का भौतिक विश्व में रूपांतर का अर्थ होगा कि ब्रह्मन् परिवर्तनशील है तथा यह इस उपनिषदीय कथन का व्याघात करेगा कि ब्रह्मन् सर्वथा कर्मरहित है तथा निष्क्रिय अवस्था में है। इस दृष्टिकोण से विरोधी यह कह सकता है कि उपनिषद् में उन समस्त विशेषणों से जिनसे ब्रह्मन् विशेषित है, एक साथ उम पर नियुक्ति नहीं की जा सकती तथा उन्हें एकत्रित रूप में ब्रह्मन् के स्वरूप के परिभाषित लक्षणों के रूप में नहीं लिया जा सकता। अतः श्रीकठ का विचार है कि ब्रह्मन् के लिए प्रयुक्त गुणवाची शब्द सत्य, चित् एव आनन्द आदि को महेश्वर के व्यक्तिगत गुणों के रूप में लेना होगा। अतः ब्रह्मन् को शुद्ध व चित् मानने के स्थान पर श्रीकठ महेश्वर का जो सदैव स्रष्टा, सदैव स्वयं-संतुष्ट तथा स्वतन्त्र मानते हैं अर्थात् वह जो सदैव बल अथवा शक्ति निहित रखता है तथा जो सर्वशक्तिमान है, वह सदैव (नित्य अपरोक्ष) विद्यमान है तथा अपनी शक्ति अथवा बल के संपादन के लिए किसी बाह्य वस्तु पर निर्भर नहीं है (अनपेक्षित बाह्य कारण)। अतः भगवान् शिव सर्वज्ञ होने के कारण समस्त चेतन प्राणियों के कर्मों का तथा इन समस्त कर्मफलों का, जिनके वे अधिकारी हैं, ज्ञान रखते हैं तथा उन्हें शरीरों के उन आकारों का भी ज्ञान है जो पूर्व कर्मों के अनुसार इन चेतन आत्माओं को प्राप्त होने चाहिए तथा इस प्रकार शिव को उन पदार्थों के सग्रह का प्रत्यक्ष ज्ञान रहता है जिनसे इन शरीरों का निर्माण होना है।<sup>२</sup> इस तथ्य

<sup>१</sup> ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर रामानुज का भाष्य।

<sup>२</sup> अनेन सकल-चेतन बहु-विध-कर्म-फल भोगानु कूल-तत्तत्त्वरीर-निर्माणोपाय-सामग्री-विशेषज्ञं ब्रह्म निमित्त भवति।

ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर श्रीकठ का भाष्य, पृ० १२१।

की व्याख्या कि ब्रह्मन् आनन्द के रूप में वर्णित है, इस अर्थ में की गई है कि भगवान् शिव सर्वदैव आनन्दपूर्ण तथा स्वय-सत्पुष्ट है ।<sup>१</sup>

उपनिषदों में कहा गया है कि ब्रह्मन् का शरीर आकाश है (आकाश शरीरम् ब्रह्म) । कुछ उपनिषदों में यह भी कहा गया है कि यह आकाश आनन्द है । श्रीकण्ठ कहते हैं कि यह आकाश भूतआकाश नहीं है, इसका अर्थ केवल चित्त के स्तर से है (चिदाकाश) तथा इस प्रकार इसका अर्थ अनन्त पदार्थ (पर-प्रकृति) से है जो अनन्त शक्ति ही है । अर्ण्य इग्निरुच्यते कि ऐसे व्यक्ति हैं जिनका विचार है कि चेतना की शक्ति विश्व की सृष्टि के साधन के समान है जिस प्रकार वृक्ष काटने के लिए कुल्हाड़ी होती है । परन्तु अर्ण्य इस विचार को अस्वीकार कर देते हैं तथा मानते हैं कि अनन्त शक्ति आकाश कहलाती है ।<sup>२</sup> चित् की यही शक्ति (चिच्छक्ति) सब वस्तुओं में व्यापक मानी जाती है तथा यही शक्ति विश्व की सृष्टि के लिए रूपांतरित होती है । इस चिच्छक्ति को जीवन की मूल शक्ति मानना होगा जो अपने को जीवन की क्रियाओं से अभिव्यक्त करती है । समस्त प्रकार की जीवन क्रियाएँ तथा मुख के समस्त अनुभव इस अनन्त जीवन-शक्ति के निम्न अथवा उच्चस्तर पर निर्भर हैं जो चिच्छक्ति अथवा आकाश भी कहलाती है ।

पुनः ब्रह्मन् को सत्, चित् तथा आनन्द के स्वरूप के रूप में वर्णित किया है । इस दृष्टांत में यह माना गया है कि बिना किसी बाह्य साधन की सहायता के ब्रह्मन् अपने स्वयं के आनन्द का उपभोग करता है तथा इसी कारण मुक्त आत्माएँ बिना किसी बाह्य साधन की सहायता के सर्वोत्तम आनन्द का अनुभव कर सकती हैं । चित् के रूप में सत्य शुद्ध आनन्द के उस रूप का ही सत्य है, जो भ्रमूर्त गुणों के रूप में नहीं वरन् भगवान् शिव के शरीर से अवलम्बित मूर्त गुणों के रूप में अपने अस्तित्व में नित्य हैं । अतः यद्यपि ब्रह्मन् अथवा भगवान् शिव अपने में सर्वथा अपरिवर्तनीय हो तथापि उसकी शक्ति उन रूपांतरों में हो सकती है जिनसे इस ससार की सृष्टि हुई है । इस प्रकार ब्रह्मन् में चित् की शक्ति तथा भौतिक शक्ति दोनों हैं, जो विश्व के तत्त्व का निर्माण करती हैं (चिदचित्पञ्च-रूप शक्ति विशिष्टत्वम् स्वभाविकमेव ब्रह्मणः) । उन शक्तियों में तथा उनके द्वारा ब्रह्मन् विश्व के उपादान कारण की रचना कर सकते हैं क्योंकि उसकी शक्ति असीम है । क्योंकि सभी बाह्य वस्तुओं के लिए यह कहा जाता है कि वह 'सत्ता' जो उन सबमें व्याप्त है, एक सामान्य तत्त्व के रूप में होती है,

<sup>१</sup> परब्रह्म-धर्मत्वेन च स एव आनन्दो ब्रह्मेति प्रचुरत्वाद् ब्रह्मत्वेनोपचर्यते । तादृशानन्द-भोग-रसिक-ब्रह्मनित्य-तृप्तमित्युच्यते ।

ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर श्रीकण्ठ का भाष्य, पृ० १२२ ।

<sup>२</sup> यस्य सा परमा देवी शक्तिराकाश ममीता ।

अर्ण्य की टीका, भाग १, पृ० १२३ ।

इस कारण वह ब्रह्मन् की 'सत्ता' के उस पक्ष का प्रतिनिधित्व करती है, जिसमें वह ससार का उपादान कारण है। महेश्वर, शर्व महेश्वर कहलाते हैं क्योंकि समस्त वस्तुएँ अंत में उसमें लय हो जाती है। वह ईशान कहलाता है क्योंकि वह समस्त वस्तुओं पर प्रभुत्व करता है अतः वह पशुपति भी कहलाता है। 'पशुपति' विशेषण से यह सूचित होता है कि वह केवल समस्त आत्माओं (पशु) का ही प्रभु नहीं है बल्कि उस समस्त का भी प्रभु है जो उन्हें बधन में बद्ध करता है (पाश)। इस प्रकार ब्रह्मन् चेतन सत्ताओं तथा भौतिक ससार का नियता है।<sup>१</sup>

यह कहा गया है कि माया आद्य द्रव्य है, प्रकृति, विश्व का उपादान कारण है। परन्तु कहा जाता है कि ईश्वर अथवा भगवान् शिव सदैव माया से संयोजित हैं अर्थात् माया से संबंधा परे उनका कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है। इस मत के अनुसार यदि माया विश्व का उपादान कारण मानी जाएगी तब भगवान् शिव को भी, जो माया से संबंधित है, किसी अस्पष्ट अर्थ में विश्व का उपादान कारण मानना होगा। अतः अंतिम निष्कर्ष यह है कि सूक्ष्म चेतना तथा सूक्ष्म पदार्थ से संबंधित रूप में ब्रह्मन्, कारण है तथा विश्व कार्य है जो केवल स्थूल पदार्थ से संबंधित स्थूल चिह्न है।<sup>२</sup> वास्तव में यह सत्य है कि उत्पत्ति, पालन तथा संहार के तन्मय विशेषण हैं जो केवल दृष्टि विषयक, ससार पर ही नियुक्त किए जा सकते हैं अतः वे तत्त्व सिद्ध कथन के रूप में ब्रह्मन् के स्वरूप को निश्चित करते हुए आवश्यक गुण नहीं माने जा सकते। फिर भी ससार प्रपञ्च की उत्पत्ति, पालन तथा संहार ब्रह्मन् के स्वरूप के अस्थाई पक्ष (तटस्थ लक्षण) माने जा सकते हैं। यह भी ध्यान देना है कि जब ईश्वर की नियंत्रण शक्ति के द्वारा माया अपने को ससार में रूपांतरित कर लेती है, तब माया से अनन्त संबंध होने के कारण ईश्वर स्वयं किसी अर्थ में ससार का उपादान कारण भी माना जा सकता है यद्यपि परात्पर रूप से वह माया से परे रहता है। इस विचार तथा रामानुज के विचार में यह अन्तर है कि रामानुज के अनुसार ब्रह्मन् एक मूर्त

<sup>१</sup> अनेन चिदचिन्नियामक ब्रह्मेति विज्ञायते ।

ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर श्रीकठ का भाष्य, पृ० १२७ ।

<sup>२</sup> 'माया तु प्रकृति विद्याद् इति मायाया प्रकृतित्व ईश्वरात्मिकाया एव मायिन तु महेश्वरम्' इति वाक्येणात् । सूक्ष्म-चिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म कारण स्थूल-चिदचिद्विशिष्टम् तत्कार्ये भवति । -ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर श्रीकठ का भाष्य, पृ० १३४ ।

सत्य मायोपादामिति ब्रह्मापि उपादानमेव । अपृथक्-सिद्ध-कार्याविस्था श्रेयस्त्व-रूप हि मायाया उपादानत्वं समर्थनीयम् । तत्समर्थमानमेव ब्रह्म-पर्यन्तमायाति । नित्ययोगे खलु मायिनमिति माया-शब्दादि निप्रत्यय । ततश्च मायाया ब्रह्मा पृथक् सिद्धयैव तदपृथक्-सिद्धाया कार्याविस्थाया अपि ब्रह्मापृथक् सिद्धिम् सिद्धयति ।

-अप्पयदीक्षित की टीका, भाग १, पृ० १३४ ।



सामान्य है जिसमें संपूर्ण भौतिकता है तथा जिससे आत्माओं के समुदाय सदैव उसी प्रकार सबधित तथा प्रत्यक्ष रूप से नियंत्रित होते हैं जिस प्रकार एक व्यक्ति के धर्म स्वयं व्यक्ति द्वारा नियंत्रित होते हैं। यह प्रत्यय एक संपूर्ण सगठन का है जिसमें ब्रह्म सगठन है तथा आत्माओं एवं पदार्थों का ससार उसके द्वारा शासित पूर्ण रूपेण उसका भाग है। शंकर का मत इससे सर्वथा भिन्न है। वह मानते हैं कि सूत्र का मुख्य अर्थ मूल ग्रंथों की केवल एक व्याख्या है जो यह दिखाता है कि ससार ब्रह्मन् से उत्पन्न हुआ है, उसमें पालित है तथा अंत में उसमें वापस चला जाएगा। परंतु इससे यह धोषित नहीं होता कि ससार का यह आभास परम सत्य है। शंकर का आभास के वास्तविक स्वरूप से कोई सबध नहीं है, परंतु उनका चित् ज्ञानत तथा अपरिवर्तनशील अभिष्टान पर केंद्रित है जो सदैव सत्य रहता है तथा जो दृष्टिगोचर ससार के समान केवल सापेक्ष सत्य नहीं है।<sup>१</sup> हमने ऊपर लिखा है कि श्रीकण्ठ दूसरे सूत्र की ईश्वर के अस्तित्व का अनुमान सूचित करने हुए मानते हैं। परंतु बाद के तर्कों में वे दूसरी ओर जाने प्रतीत होते हैं तथा ब्रह्मन् के अस्तित्व को वेदों के प्रमाण द्वारा प्रमाणित मानते हैं। संपूर्ण विश्व के उद्देश्य की एकता का सामान्य तर्क आवश्यक रूप से एक सृष्टि की स्वयं सिद्ध मान लेने की ओर नहीं ले जा सकता क्योंकि एक भवन अथवा मंदिर जो उद्देश्य की एकता दर्शाता है, वास्तव में अनेक शिल्पकारों तथा कारीगरों द्वारा कार्यान्वित होता है। उनका यह भी विचार है कि ईश्वर ने वेदों की उत्पत्ति की है। यह भी किसी प्रकार उसके अस्तित्व का अतिरिक्त प्रमाण माना जा सकता है। ब्रह्मन् का स्वरूप भी उन भिन्न उपनिषदीय मूल ग्रंथों के समाधान द्वारा ज्ञात किया जा सकता है जो सब भगवान् शिव के परम अस्तित्व को इंगित करते हैं। ब्रह्मसूत्र २-१-१८-१९ में श्रीकण्ठ कहते हैं कि अपने मैं सकुचित ब्रह्मन् कारण है, परंतु जब वह अपनी आंतरिक कामना द्वारा अपने को विस्तृत कर लेता है तब वह स्वयं को तथा विश्व को दर्शाता है, जो उसका कार्य है।<sup>२</sup> यह विचार बल्लभ के विचार के लगभग समान है तथा श्रीकण्ठ द्वारा १-१-२ में दिए गए ब्रह्म के विचार से विशेष रूप से भिन्न है। अपने विचार की पुन व्याख्या करते हुए श्रीकण्ठ कहते हैं कि वह ब्रह्मन् को विश्व का अंतिम उपादान-कारण इसी अर्थ में स्वीकार करते हैं कि

<sup>१</sup> शंकर तथा उनके संप्रदाय के विचार के लिए देखिए भाग १ तथा २। रामानुज तथा उनके संप्रदाय के विचार के लिए देखिए भाग ३।

<sup>२</sup> 'चिदात्मैव हि देवो' नून-स्थितमिच्छा-वशाद् बहि। योगीव निरुपादानमर्थज्ञान प्रकाशयेद् इति। निरुपादानमिति अनेपेक्षितोपादानान्तर स्वयं उपादान भवेत्यर्थः। तत परम-कारणात्परब्रह्मन् शिवादभिन्नमेव जगत्कार्यमिति-यथा सकुचित सूक्ष्म-रूप. पट प्रसारितो महापटकुटी रूपेण कार्यं भवति, तथा ब्रह्मापि सकुचित रूप कारण प्रसारित-रूप कार्यं भवति। -श्रीकण्ठ का भाष्य, भाग २, पृ० २६।

प्रकृति, जिससे ससार विकसित होता है, स्वयं ब्रह्मन् में है। क्योंकि ब्रह्मन् अपनी शक्ति के अतिरिक्त नहीं रह सकता, अतः वह ससार का उपादान कारण माना जा सकता है यद्यपि वह अपने में परास्पर रहता है तथा केवल उसकी भाया ही, ससार की उत्पत्ति में अतर्निहित कारण के रूप में कार्य करती है। इस प्रकार वे कहते हैं कि जीवों तथा ब्रह्म में भेद हैं एवं प्रकृति तथा ब्रह्मन् में भेद हैं। वह यह स्वीकार नहीं करेंगे कि ससार-प्रपञ्च, ब्रह्मन् से सर्वथा भिन्न है, न ही वह यह स्वीकार करेंगे कि वे सर्वथा अभिन्न हैं। उनकी स्थिति रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद के समान विशिष्टाद्वैती जैसी है। जीव तथा निर्जीव ससार से परे ब्रह्मन् का अस्तित्व सर्वथा अनुभवातीत है। परंतु फिर भी, क्योंकि जीव तथा भौतिक ससार उसकी शक्ति से उत्पादित है, इसलिए चित्-अचित् मय यह ससार उनके अंश माने जा सकते हैं यद्यपि वह इनसे परे हैं।<sup>१</sup>

### नैतिक उत्तरदायित्व तथा ईश्वर का अनुग्रह

प्रश्न यह है कि महाप्रभु ने सम्पूर्ण विश्व की सृष्टि क्यों की? वह सदैव स्वानुभवपूर्ण तथा स्वयं सन्तुष्ट हैं तथा उन्हें कोई अनुराग एवं धृष्टा नहीं है। वह नितांत तटस्थ तथा अपक्षपाती है। तब फिर वह ऐसे ससार की सृष्टि क्यों करे जो कुछ के लिए आनंद से पूर्ण है (उदाहरणार्थ देवता) तथा दूसरों के लिए दुःख तथा चिंताओं से पूर्ण है। स्वाभाविक रूप से यह हमें पक्षपात तथा कठोरता के आरोप की ओर प्रवृत्त करेगा। इसके अतिरिक्त क्योंकि सृष्टि से पूर्व अवश्य ही सहार हुआ होगा इसलिए यह आवश्यक रूप से तर्क किया जाएगा कि ईश्वर स्वयं इतना कठोर है कि केवल कठोरतावश वह विश्व-सहारा में लग जाता है। अतः सामान्यतः यह तर्क किया जा सकता है कि ईश्वर का ऐसे ससार की सृष्टि करने का क्या उद्देश्य है जो हमारी अपनी कामनाओं एवं मूल्यों की प्राप्ति का क्षेत्र नहीं है। इसका यह उत्तर दिया गया है कि ईश्वर कर्म तथा कर्म फलों की विभिन्नताओं के अनुरूप ससार की सृष्टि तथा सहार में लगता है।

<sup>१</sup> भेदाभेद-कल्पन विशिष्टाद्वैत साधयाम न वयं ब्रह्म-प्रपञ्चयोरन्यन्तमेव भेदवादिन घट पटयोरिव। तदनन्यत्वपरं श्रुति-विरोधात्। न वाऽत्यन्ता-भेदवादिन, शुक्ति-रजतयोरिव। एकतरं मिथ्यात्वेन तत्स्वाभाविकगुणभेद परश्रुति-विरोधात्। न च भेदाभेदवादिन, वस्तुविरोधात्। किन्तु शरीर-शरीरिणोरिव गुण-गुणिनोरिव च विशिष्टाद्वैत-वादिन प्रपञ्च-ब्रह्माणोरनन्यत्व नाम भृद्-घटयोरिव गुण-गुणिनोरिव च कार्य कारणत्वेन विशपण-विशेष्यत्वेन च विनाभावरहितत्वम्।

यह तर्क नहीं किया जा सकता कि सृष्टि से पूर्व आत्मा का अस्तित्व नहीं था क्योंकि उपनिषदों में कहा गया है कि ईश्वर तथा आत्माओं का अस्तित्व नित्य है। क्योंकि आत्माएँ अनादि हैं अतः उनके कर्म भी अनादि हैं। इससे अनवस्था उत्पन्न हो सकती है किन्तु यह अनवस्था दोषपूर्ण नहीं है। ससार में भिन्न शरीरों में जन्म-मृत्यु का क्रम अनादि कर्म के चक्र में निहित है। क्योंकि ईश्वर अपनी सर्वज्ञता के कारण अनुभूति द्वारा उन अनेक प्रकार के कर्मों का जो व्यक्ति द्वारा किए जाएंगे प्रत्यक्ष ज्ञात कर लेता है अतः उसके द्वारा प्रत्याशित ऐसे कर्मों के उपभोग तथा दण्ड के लिए वह उपयुक्त शरीरों तथा परिस्थितियों का प्रावधान करता है। अतः सृष्टि में विभिन्नता व्यक्ति के कर्मों की अनेकरूपता के कारण है। प्रलय का समय तब आता है जब आत्माएँ जन्म तथा मृत्यु के क्रम में थक जाती हैं तथा शान्त हो जाती हैं एवं उन्हें स्वप्न-रहित निद्रारूपी विश्राम की आवश्यकता होती है। अतः सहार का कार्यान्वित करना ईश्वर की क्रूरता सिद्ध नहीं करता।

जब समस्त प्राणियों के सुख व दुःख उनके कर्मों पर निर्भर है तब किसी भी प्रकार के ईश्वर को स्वीकार करने की क्या आवश्यकता है? उत्तर है कि कर्म का नियम ईश्वर के सकल्प पर निर्भर है तथा यह व्यक्ति की स्वेच्छा या स्वायत्त विधि से नहीं होता, न ही यह ईश्वर की स्वाधीनता अथवा स्वतन्त्रता का अवरोध करता है। किन्तु यह घुमा फिराकर हमें उसी स्थिति की ओर ले जायगा क्योंकि जब मनुष्यों के सुख व दुःख मनुष्यों के कर्मों तथा कर्म के नियम पर निर्भर है तथा कर्म का नियम ईश्वर के सकल्प पर निर्भर है तो वास्तव में इसका अर्थ यह है कि प्राणियों के सुख व दुःख अप्रत्यक्ष रूप से ईश्वर के पक्षपात के कारण हैं।

फिर चूँकि कर्म तथा कर्म का नियम दोनों ही बुद्धिरहित हैं, अतः ईश्वर की बुद्धि द्वारा उनका सम्पादन आवश्यक है। तब, सृष्टि के पूर्व जब प्राणी जन्म और मृत्यु के चक्र से रहित होते हैं, किसी शरीर से युक्त नहीं होते और आनन्द की स्थिति में होते हैं—तो फिर ईश्वर उन्हें जन्म और पुनर्जन्म के चक्र में क्यों फँसा देता है और क्यों इतना कष्ट सहने को छोड़ देता है? उत्तर है कि चूँकि ईश्वर अपना अनुग्रह सबको प्रदान करता है (सर्वानुग्राहक परमेश्वर) अतः उसे ऐसा करना होता है, क्योंकि बिना कर्मफल (कर्मपाकमन्तरेण) के शुद्ध ज्ञान नहीं हो सकता, और बिना शुद्ध ज्ञान के चरम आनन्द के उपभोग रूपी मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकता, साथ ही सुख व दुःख द्वारा कर्म-फल का पूर्ण उपभोग किए बिना ऐसे अनुरूप शरीर नहीं हो सकते जिनके द्वारा आत्माएँ कर्मफल का उपभोग अथवा कष्ट सहन कर सकते हैं, अतः शरीर का उन समस्त आत्माओं से संयोजित होना आवश्यक है जो प्रलय के समय निष्क्रिय पड़े हुए थे। अतः जब इस प्रकार, सुख व दुःख द्वारा व्यक्ति के कर्म समाप्त हो जाते हैं तथा प्राणियों की बुद्धि शुद्ध

हो जाती है, केवल तब ही मोक्ष के परम आनन्द की ओर प्रवृत्त करता हुआ आत्मज्ञान उदित हो सकता है ।

पुनः, यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि ईश्वर सर्वथा अनुग्रहक है तब वह एक ही समय में समस्त व्यक्तियों के कर्मों के फलित होने का प्रबंध क्यों नहीं करता तथा क्यों नहीं उन्हें मोक्ष के आनन्द का अनुभव करने देता ? उत्तर यह है कि, यदि ईश्वर समस्त व्यक्तियों के प्रति एक रूप से अपना अनुग्रह प्रदान कर भी देता तब वे, जिनके मूल नष्ट हो चुके हैं, मुक्त हो जाने तथा वे जिनके कुछ मूल अब भी रह गए हैं, केवल काल के अनुसार ही मोक्ष प्राप्त कर सकते । इस प्रकार, यद्यपि ईश्वर सदैव आत्म-संतुष्ट है, तथापि उसे केवल समस्त प्राणियों के लाभ के लिए कार्य करना होता है ।

अप्यय की व्याख्या से ऐसा प्रतीत होता है कि 'अनुग्रह' शब्द 'उन्होने' 'न्याय' के अर्थ में लिया है । अतः ईश्वर केवल अपना अनुग्रह ही प्रदान नहीं करता वरन् उसका अनुग्रह व्यक्तियों के कर्मों के अनुरूप न्याय की एक प्रक्रिया है, अतः वह पक्षपाती अथवा कठोर नहीं माना जा सकता ।<sup>१</sup> अप्यय इस आपत्ति को पहने में अनुमानित करते हैं कि इस विचार में ईश्वर के निरपेक्ष प्रभुत्व के लिए कोई स्थान नहीं है क्योंकि वह केवल कर्म के नियम के अनुरूप सुख व दुःख प्रदान करता है । अतः यह कहना निरर्थक है कि वह ईश्वर ही है जो जब किसी व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार अवनत अथवा करना उत्पन्न चाहता है तब वह उससे पाप अथवा शुभ कर्म करवाता है । क्योंकि ईश्वर अपने स्वयं के सकल्प द्वारा किसी से अशुभ अथवा शुभ कर्म नहीं करवाता है वरन् व्यक्ति स्वयं पूर्व सृष्टि में प्राप्त अपनी प्रवृत्तियों के अनुसार शुभ अथवा अशुभ कर्म करता है तथा कर्म के नियम की पूर्ति के लिए, उन कर्मों के अनुरूप ही नई सृष्टि का निर्माण होता है ।<sup>२</sup> अप्यय पुनः कहते हैं कि शुभ अथवा अशुभ कर्म केवल व्यक्तियों के अन्तःकरण के गुण हैं । प्रलय के समय यह अन्तःकरण भी माया में विलीन हो जाते हैं जहाँ वे अचेतन मस्कारों या वासनाओं के रूप में रहते हैं तथा वहाँ रहने से नई सृष्टि में उन्हें व्यक्तिगत शरीरों तथा उनकी क्रियाओं के रूप में उसी प्रकार उत्पन्न किया जा सकता है क्योंकि यद्यपि वे माया में विलीन हो गए थे तथापि वे परस्पर एकीभूत नहीं होने तथा आगामी जन्म में

<sup>१</sup> एव च यथा नरपति प्रजना व्यवहार-दर्शने तदीय युक्तायुक्त-वचनानुसारेण अनुग्रह-निग्रह-विशेष कुर्वन् पक्षपातित्व-लक्षण वैषम्यं न प्रतिपद्यते एवमीश्वरोऽपि तदीय-कर्म-विशेषानुसारेण विषमसृष्टिं कुर्वन् तत्प्रतिपद्यते ।

—अप्यय दीक्षित की टीका, भाग २, पृ० ४७० ।

<sup>२</sup> परमेश्वरो न स्वयं माध्वसाधुनि कर्माणि कारयति तैः सुख-दुःखादीनि च नोत्पादयति, येन तस्य वैषम्यमापतेत् । किन्तु प्राणिन एव तथाभूतानि कर्माणि यानि स्व-स्व-रूपानुसारेण पूर्वसर्गेषु कुर्वन्ति तान्येव पुनस्सर्गेषु विषम-सृष्टि-हेतवः भवन्ति ।

—तत्रैव भाग २, पृ० ४८ ।

प्रत्येक अपनी विशेष बुद्धि तथा कर्मों से संयोजित हो जाते हैं।<sup>१</sup> उन आगमों में जहाँ ३६ तत्त्वों की गणना की गई है नियति के नाम से कर्म नियम भी उन तत्त्वों में से एक माना गया है। यद्यपि नियति का तत्त्व स्वीकार किया गया है, तथापि यह अविवेकी रूप में नहीं बरन् केवल ईश्वर के निरीक्षण में ही क्रिया कर सकता है, जिससे एक व्यक्ति के कर्म अथवा कर्मफलों का दूसरे द्वारा ग्रहण न हो जाय। शुद्ध नियति अथवा कर्म का नियम ऐसा नहीं कर सकता था। जिस विचार का यहाँ समर्थन किया गया है वह यह है कि जब संहार के समय समस्त कर्म गहरी निद्रा की अवस्था में होते हैं, ईश्वर उन्हें जागृत करता है तथा उनके अनुरूप शरीर की रचना में सहायता देता है तथा भलग-भलग आत्माओं को उनके शरीरों से संयोजित करता है एवं उनकी, उनके कर्मों के अनुरूप सुख अथवा दुःख का अनुभव करवाता है।

यह समस्या अभी भी अस्पष्ट है कि हम किन प्रकार समस्त व्यक्तियों के इच्छा स्वातंत्र्य का ईश्वर द्वारा किए निश्चय के साथ सामंजस्य बिठाएँगे? यदि ईश्वर हमारे शुभ या अशुभ रीति में कार्य करने के लिए उत्तरदायी समझा जाता है तब ईश्वर द्वारा निर्धारण को अनादि जीवनो पर छोड़ने से, समस्या के समाधान में सहायता नहीं मिलती। यदि ईश्वर निश्चय कर लेता है कि हमें अमुक रीति से इस जीवन में व्यवहार करना है तथा यदि वह रीति हमारे पूर्व-जन्म के कर्मों द्वारा निश्चित की गई है उस जन्म की रीति उससे पूर्व जन्म के कर्मों के द्वारा, तब जब हम प्रारम्भिक निश्चय को खोजते हैं, तो हमारे लिए यह स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है कि ईश्वर पक्षपाती है, क्योंकि किमी दूरगम्य काल में उसने अवश्य ही हमारा भिन्न प्रकार से क्रिया करना निश्चित किया होगा तथा वह हमसे क्रिया करवाता है एवं उसके अनुरूप सुख व दुःख का अनुभव करवाता है। इस प्रकार अंतिम उत्तरदायित्व ईश्वर का है। इसके उत्तर में अप्यय, श्रीकठ की टीका की व्याख्या करते हुए यह मानते हैं कि हमारा सबका अशुद्धियों के साथ जन्म हुआ था। हमारा बधन उस आवरण के साथ है जो हमारा विवेक तथा कर्म ढक लेता है तथा ईश्वर जिसे नित्य तथा अनेक प्रकार की शक्तियाँ प्राप्त हैं, हमसे इस प्रकार के कर्म करवाने का प्रयत्न करता रहता है जिनसे अंत में हम अपने को शुद्ध कर सकें तथा अपने को उसके समान बना सकें। स्वाभाविक रूपांतर द्वारा हमारी अशुद्धियों का संहार शरीर में उस फोड़े अथवा घाव के समान है जो कुछ कष्ट देने के पश्चात् ही अदृश्य हो जाता है। नित्य तथा नैमित्तिक वैदिक धर्म हमें

<sup>१</sup> परमेश्वरस्तु पूर्व-सर्ग-कृतानां तत्तदन्तःकरण-धर्मरूपाणां साध्वः साधु कर्मणा-प्रलये सर्वान्तःकरणानां विलीनतया मायायामेव वासना-रूपतया लग्नानां केवल असकरणे फल-व्यवस्थापकः। अन्यथा मायायां सकीर्णेषु कर्मफल अन्यो गृह्णीयात्।

इन अशुद्धियों से मुक्त होने में सहायता करते हैं जिस प्रकार औषधि बाध के सारोग्य में सहायता करती है तथा इसके कारण जन्म व मृत्यु का चक्र आवश्यक हो सकता है। हमारे कर्मों के फलित होने पर ही उनसे ज्ञान उदित हो सकता है। इसी प्रकार वेदों में निर्धारित नित्य तथा नैमित्तिक कर्मों के संपादन द्वारा हमारे कर्म परिपक्व होते हैं तथा हम में वैराग्य की भावना, शिव के प्रति भक्ति तथा उसके प्रति जिज्ञासा उदित होती है जो अंत में हम में विवेक उत्पन्न करती है जो मोक्ष की ओर प्रवृत्त करता है। ससार में प्राप्त आवरण के बिना या उसके बाहर व्यक्ति के कर्म फलित नहीं हो सकते। अतः अतः मोक्ष के लिए कुछ कार्यों का करना हमारे लिए आवश्यक है। ईश्वर हमसे इन कार्यों को करवाता है तथा हमारे कर्मों के अनेक रूपों के अनुसार वह भिन्न प्रकार के शरीरों का सृजन करता है, हमसे ऐसे कार्य करवाता है जिनसे हम दुःख भोगें, जिसके द्वारा हम धीरे-धीरे मोक्ष के अंतिम लक्ष्य की ओर आगे बढ़ सकें। हमारी प्रारम्भिक अशुद्धियों तथा क्रियाओं की विभिन्नता के अनुसार हमसे भिन्न प्रकार के कर्म करवाए जाते हैं जिस प्रकार एक चिकित्सक भिन्न प्रकार के रोगों के लिए भिन्न प्रकार की चिकित्सा निर्धारित करता है। यह सब ईश्वर के परम अनुग्रह के कारण है। श्रीकठ का 'कर्म' शब्द के प्रयोग से अभिप्राय यही है, कि कर्म वे हैं जिनके कारण ईश्वर की कारुण्यता द्वारा जन्म व पुनर्जन्म का कालचक्र सम्भव हो सके।<sup>१</sup> अवश्य ही प्रलय में कर्मों के फलित होने अथवा उनकी पूर्ति होने की कोई प्रक्रिया नहीं हो सकती अतः वह अवस्था समस्त प्राणियों को विश्राम देने के लिए है।

ब्रह्म-सूत्र २-३-४१ में श्रीकठ निश्चित रूप से स्पष्ट करने प्रतीत होते हैं कि जीव स्वयं इस प्रकार के कार्य करते हैं जो पूर्व कर्मफलों के अनुरूप उनके विशेष प्रकार के कार्य करने अथवा विशेष प्रकार के कार्य नहीं करने का, कारण माने जा सकते हैं। आगे यह कहा गया है कि जब एक व्यक्ति किसी विशेष प्रकार से क्रिया करने अथवा विशेष क्रिया से निवृत्ति की कामना करता है, तब ईश्वर केवल उसकी सहायता करता है। अतः अतः में एक व्यक्ति अपने सकल्पों के लिए स्वयं उत्तरदायी है जिनका वह व्यावहारिक क्षेत्र में अनुसरण ईश्वर की इच्छा द्वारा कर सकता है। मनुष्य का उत्तरदायित्व उसके सकल्प की स्थापना तथा सकल्प को कार्यान्वित करने में होता है तथा हमारे आगे और के बाह्य ससार में हमारे सकल्प को कार्यान्वित करने में ईश्वर का सकल्प हमें सहायता देता है। मनुष्य अपने कार्यों को इस प्रकार करता है कि जिनके अनुसार उसके हित सर्वोत्तम रूप से सन्तुष्ट हो सके। अतः वह अपने कर्मों के लिए

<sup>१</sup> भाष्य "कर्म पाकमन्तरेण" इत्यादि-वाक्येषु कर्म शब्द "क्रियते अनेन ससार" इति कर्णव्युत्पत्त्या वा परमेष्ठ्वरेणापक्व क्रियते इति कर्म-व्युत्पत्त्या वा मलावरणपरो दृष्टव्यः।  
—अप्पय दीक्षित की टीका भाग २, पृ० ५०।

उत्तरदायी है, यद्यपि सकल्प के वास्तविक रूप से कार्यान्वित होने के लिए वह ईश्वर पर निर्भर है। अतः ईश्वर पर पक्षपात अथवा कठोरता का आरोप नहीं लगाया जा सकता, क्योंकि ईश्वर केवल अपने संकल्प तथा आंतरिक प्रयत्नों के अनुसार जीवों को कर्म करने की ओर प्रवृत्त करता है।<sup>१</sup>

किन्तु यह ध्यान में रखना चाहिए कि अण्णय के विचारानुसार मानव-संकल्प के आंतरिक प्रयत्नों के उपरांत भी व्यक्ति पूर्णरूप से ईश्वर द्वारा शासित है। इस प्रकार अण्णय इच्छा स्वातंत्र्य के लिए कोई स्थान नहीं छोड़ते हैं।<sup>२</sup>

ब्रह्मसूत्र २-२-३६-३८ में श्रीकण्ठ, शंकर के इस मत का खंडन करने का विशेष प्रयत्न करते हैं कि शैव इस सिद्धान्त पर विश्वास करते थे कि ईश्वर ससार का निमित्त कारण था तथा इस रूप में उसका ज्ञान अनुमान द्वारा किया जा सकता है। वह इस मत का भी खंडन करते हैं कि ब्रह्मन् अथवा शिव ने प्रकृति अथवा आद्य पदार्थ में प्रवेश किया था तथा इस प्रकार विश्व में उसके विकास तथा रूपांतर की प्रक्रिया का निरीक्षण किया। क्योंकि उस स्थिति में प्रकृति से सबवित्त सुख तथा दुःख के अनुभव उसके लिए संभव हो जाते हैं। अतः श्रीकण्ठ मानते हैं कि शैव विचारानुसार ब्रह्मन् विश्व का उपादान तथा निमित्त कारण दोनों ही है तथा वह केवल तर्क द्वारा नहीं वरन् वैदिकधर्म-पुस्तकों द्वारा ज्ञात किया जा सकता है। स्पष्ट है कि यहाँ पर श्रीकण्ठ द्वारा प्रतिपादित विषय के विचार में अस्थिरता है। यहाँ तथा उनकी रचना के प्रारम्भिक भाग में, जैसा कि इंगित किया गया है, श्रीकण्ठ यह घोषित करते हैं कि यद्यपि ईश्वर विश्व का उपादान-कारण है, तथापि किसी प्रकार वह ससार के परिवर्तनों से अप्रभावित है।<sup>३</sup> अतः ब्रह्मन् अथवा शिव, चित् तथा अचित् (जो दोनों साथ चिच्छक्ति कहलाते हैं) की सूक्ष्म शक्ति में संयोजित है तथा चिच्छक्ति से संयोजित होने के कारण भगवान् शिव एक हैं तथा समस्त वस्तुओं में परे हैं। जब सृष्टि के प्रारम्भ में इस परम माया अथवा चिच्छक्ति से रचनात्मक माया निकलती है, जिसकी सर्पवत् गति है, तब वह शक्ति समस्त ससार का उपादान कारण बन जाती है। इसी से चार तत्त्व निकलते हैं—जैसे

<sup>१</sup> अतो जीव-कृत-प्रयत्नापेक्षत्वात् कर्मसु जीवस्य प्रवर्तक ईश्वरो न वैषम्यभाक् । तस्यापि स्वाधीन-प्रवृत्ति-सद्भावात् विधि-निषेधादि-वैयर्थ्यं च न सम्भवतीति सिद्धम् ।

—ब्रह्मसूत्र २-३-४१ पर श्रीकण्ठ का भाष्य, पृ० १५७ ।

<sup>२</sup> तथा च परमेश्वर—कारित-पूर्व-कर्म-मूल-स्वेच्छाधीने यत्ने परमेश्वराधीनत्वम् हीयते ।

—अण्णय की टीका भाग २, पृ० १५६ ।

<sup>३</sup> जगदुपादन-निमित्त-भूतस्यापि परमेश्वरस्य 'निष्कलम् निष्क्रियम्' इत्यादि श्रुतिभि- निर्विकारत्वमप्युपपद्यते ।

—ब्रह्मसूत्र २-२-३८ पर श्रीकण्ठ का भाष्य, पृ० १०६ ।

शक्ति, सदाशिव, महेश्वर तथा शुद्ध विद्या । तत्पश्चात् मिश्रित स्वरूप की निम्न भाया आती है जो वास्तव में ससार तथा शरीरों की प्रत्यक्ष उपादान-कारण है । तत्पश्चात् आते हैं काल, नियति, विद्या, राग तथा आत्माएँ । दूसरे क्रम में अशुद्ध भाया से, समस्त ससार तथा जीवित प्राणियों के शरीर आते हैं । इससे बुद्धि, ग्रहकार, मन, पाँच प्रकार की ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच प्रकार की कर्मेन्द्रियाँ, तत्मात्रा नामक स्थूल पदार्थ के पाँच प्रकार के कारण तथा पदार्थ के पाँच प्रकार के तत्त्व भी आते हैं । इस प्रकार तेईस तत्त्व हैं । पूर्व के तत्वों की गणना कर लेने के पश्चात् कुल छत्तीस तत्त्व बनते हैं । यह तत्त्व शैव मूल ग्रंथों में भली प्रकार निर्दिष्ट है तथा उनकी वहाँ स्थापना, ताकिक प्रमाणों से तथा धार्मिक मूल ग्रंथों के प्रमाण के आधार पर, दोनों से ही हुई है ।<sup>१</sup> जैसाकि पहले दिखाया गया है शुद्ध भाया तथा अशुद्ध भाया में अंतर किया गया है । अशुद्ध भाया अपने में समस्त कार्यों, जैसे, काल तथा अशुद्ध आत्माओं को सम्मिलित करती है । 'व्यक्त' शब्द का प्रयोग उपादान कारण अथवा बुद्धि महित केवल भौतिक ससार के निर्देश के लिए हुआ है ।

शक्ति द्वारा भी कभी-कभी शिव के तत्त्व का निर्देश हुआ है ।<sup>१</sup> वायवीय संहिता में शिव तत्त्व के लिए केवल शिव का प्रयोग भी हुआ है ।

हमने पहले देखा कि शंकर ने ब्रह्मसूत्र के इस विषय की व्याख्या इन भिन्न शैव अथवा महेश्वर संप्रदाय के मन के खडन के रूप में की है जा ईश्वर को विश्व का निमित्त कारण मानते हैं । श्रीकण्ठ ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि ईश्वर विश्व का उपादान कारण तथा निमित्त कारण दोनों ही हैं । अपने समर्थन में वह शिव-महापुराण की वायवीय-महिता के मूल ग्रंथों का यह दिखाने के लिए प्रस्तुत करते हैं कि वैदिक प्रमाण के अनुसार ईश्वर विश्व का उपादान कारण तथा निमित्त कारण दोनों ही हैं । परन्तु श्रीकण्ठ कहते हैं कि यद्यपि आगम तथा शैवमत का वैदिक विचार एक ही है क्योंकि दोनों की शिव ने रचना की थी, तथापि कुछ आगमों जैसे, कामिक में निमित्त पक्ष को अधिक प्रमुखता दी है, परन्तु उस प्रमुखता का यह तात्पर्य नहीं लेना चाहिए कि वह इस विचार का खडन करती है कि ईश्वर विश्व का उपादान-कारण भी है । यह सत्य है कि शैवमत के कुछ पथों जैसे, कापालिकों अथवा कालमुखों में कुछ कर्मकांड अशुद्ध रूप के हैं तथा उस हद तक वे वेद-विरोधी माने जा सकते हैं फिर भी वाराह-पुराण तथा अन्य पुराणों के प्रमाण से, शैवमत अथवा पाशुपत योग, वैदिक माना गया है । श्रीकण्ठ तथा अप्पय ने प्राकृत तथा साम्प्रतिक शैवमत के बीच की इस खाई

<sup>१</sup> शिव तत्त्व शब्देन तु शिव एवोच्यते । न तु अत्र शिव-तत्त्व-शब्द परशक्तिपर शक्ति-शब्दस्तकार्य-द्वितीय-तत्त्व-रूप-शक्तिपर ।



की भरने का अथवा प्रयत्न किया है जिनमें एक ओर शैवमत के वे रूप हैं जो वेदों के प्रमाण पर आधारित एवं प्रथम तीन वर्णों के लिए थे तथा दूसरी ओर वे जो समस्त वर्णों के लिए हैं। दोनों यह दलित्व का प्रयत्न करते हैं कि प्रस्तुत विषय शैवागमों में प्रतिपादित विचारों के विरोध में निर्देशित नहीं था, जैसीकि शंकर ने व्याख्या की है, वरन् उन मतों के विरोध में था, जो शैवदर्शन के किसी भी भाग में नहीं आते हैं।

कुछ कल्पसूत्रों, में कुछ मूल ग्रन्थों के वैध प्रमाण के विरुद्ध आरोपों की खर्चा है, परन्तु ये आरोप शिव द्वारा रचित आगमों पर लागू नहीं होते। यह कहा गया है कि शिव विश्व का उपादान कारण नहीं हो सकते क्योंकि उपनिषद् यह मानते हैं कि ब्रह्मन् अपरिवर्तनशील है तथा इस प्रकार परिणाम-वाद का खंडन करने का प्रयत्न किया है। 'परिणाम' का अर्थ है 'पूर्ववस्था से उत्तरावस्था में परिवर्तन'। पुन, यह माना गया है कि शक्ति स्वयं में अपरिवर्तनशील है। यदि वह शक्ति 'चेतना' स्वरूप भी हो तब भी ऐसा परिवर्तन अप्राप्त होगा। इस विचार के विरोध में यह माना गया है कि आध्यात्मिक बल अथवा शक्ति (चिच्छक्ति) में सृष्टि अथवा संहार की कामना के अवसर पर परिवर्तन हो सकता है। जो चिच्छक्ति हमारे भीतर है वह बाहर आती है तथा इन्द्रियों द्वारा बाह्य पदार्थों के सम्पर्क में आती है एवं यह पदार्थों के हमारे प्रत्यक्षीकरण को स्पष्ट करती है। क्योंकि हमें चिच्छक्ति के कार्यात्मक विस्तार (वृत्ति) के सिद्धांत को स्वीकार करना होगा अतः यह स्वीकार करना सुगम है कि मूल शक्ति का भी कार्यात्मक विस्तार तथा मकुचन है।<sup>१</sup>

श्रीकण्ठ द्वारा प्रतिपादित शैव-मप्रदाय के अनुसार जीव ईश्वर में उत्पन्न नहीं हुए है वरन् उनका उसके साथ सह-अस्तित्व है। आत्माएँ ब्रह्मन् से चिन्मयी के समान निकली हैं। यह कहने वाले धार्मिक ग्रन्थों की व्याख्या, इस प्रकार की गई कि आत्माओं का बुद्धि, मन तथा भिन्न शरीरों में केवल बाद में मयोजन होता है। यह भी कहना पड़ेगा कि आत्माएँ इन्द्रियों तथा मन दोनों के जरिए चेतन ज्ञाता हैं। मन की व्याख्या उस ज्ञान के विशेष लक्षण अथवा गुण के रूप में की गई है जो आत्मा को प्राप्त है तथा जिसके कारण वह ज्ञाता है। इस मन का उस निम्न प्रकार के मन से भेद करना होगा जो प्रकृति की उत्पत्ति है तथा जो जन्म व पुनर्जन्म की प्रक्रिया में माया की शक्ति के मयोजन द्वारा आत्माओं से मयोजित हो जाना है। यह शक्ति इसको ज्ञाता के रूप में एक विशेष गुण दे देती है जिससे यह सुख तथा दुःख का भोग अथवा

<sup>१</sup> तेष्वपि सिसृक्षा-सजिह्वीर्षादि-व्यवहारेण शिव-चिच्छक्ते 'चिच्छक्तिरर्थ-सयोगोध्यज-मिन्द्रिय मार्गत,' इति चिच्छक्ति-वृत्ति-निर्गम-व्यवहारेण-जीव-चिच्छक्ते च परिणामित्व-माविष्कृतमेवेति भावः ।

सहन कर सकती है एवं जो शरीर व अहंकार तक सीमित है। इसी मन के कारण आत्मा जीव कहलाती है। जब ब्रह्मज्ञान द्वारा अशुद्धियों से इसके तीन प्रकार के संयोजन को हटा दिया जाता है तब यह ब्रह्मन् के समान हो जाती है तथा मोक्षावस्था में इसका आत्मज्ञान अपने को अभिव्यक्त करता है। यह ज्ञान लगभग ब्रह्मज्ञान के समान है। इस अवस्था में आत्मा अपने स्वाभाविक आनंद का अनुभव केवल मन द्वारा, बिना किसी आंतरिक अंगों के संयोजन कर सकती है। आनंद के अनुभव के लिए केवल मन ही एक आंतरिक अंग है तथा किसी बाह्य अंग की आवश्यकता नहीं है। जीव तथा ईश्वर में यह अन्तर है कि ईश्वर सर्वज्ञ है तथा जीव को जन्म व पुनर्जन्म की प्रक्रिया के समय ही विशेष रूप से वस्तुओं का ज्ञान होता है। परंतु मोक्ष की वास्तविक अवस्था में आत्माएँ भी सर्वज्ञ हो जाती हैं।<sup>१</sup> श्रीकठ यह भी मानते हैं कि समस्त आत्माएँ आकार में अणु हैं तथा शुद्ध-चित् स्वरूप नहीं हैं वरन् उन सबको उनके स्थायी गुण के रूप में ज्ञान प्राप्त है। इन समस्त विषयों पर श्रीकठ का शंकर से मतभेद है तथा रामानुज ने आशिक रूप में सहमति है। चेतना के रूप में ज्ञान आत्मा का उपलब्ध गुण नहीं है जैसाकि नैयायिकों तथा वैशेषिकों ने माना है, वरन् इसका मदैव आत्माओं के स्वरूप में सह-अस्तित्व है। जैसा कुछ दार्शनिक मिथ्या मानते हैं, जीव केवल प्रतिभासिक कर्त्ता नहीं वरन् वे भी अपनी क्रियाओं के वास्तविक कर्त्ता माने जाते हैं। इस प्रकार सांख्य दार्शनिक मानते हैं कि प्रकृति वास्तविक कर्त्ता है तथा उन सुखों व दुखों की वास्तविक भोक्ता है जो मिथ्या रूप से जीवों पर आरोपित किए जाते हैं। किन्तु श्रीकठ के अनुसार आत्माएँ अपने कर्मों की वास्तविक कर्त्ता तथा वास्तविक भोक्ता दोनों ही हैं। व्यक्ति के सकल्प द्वारा ही क्रिया का संपादन होता है तथा कर्त्ता के अर्थ में कोई मिथ्यारोपण नहीं है जैसाकि सांख्य तथा अन्य विचारधाराएँ मानती हैं। आत्माएँ अतः ब्रह्मन् का अंश मानी जाती हैं तथा श्रीकठ उभे अद्वैत विचार के खडन का प्रयत्न करते हैं जिसमें कारण तथा उपाधि की सीमाओं के द्वारा ईश्वर भ्रमात्मक रूप से जीव प्रतीत होता है।<sup>२</sup>

इस विचार के विषय में कि कम अपने फल स्वयंश्रवण अपूर्व नामक कुछ प्रभावों की मध्यस्थता द्वारा प्रत्यक्ष उत्पन्न करते हैं, श्रीकठ का विश्वास है कि अचेतन होने के कारण कर्मों में यह आशा नहीं की जा सकती कि ते विभिन्न जन्मों तथा विभिन्न शरीरों

<sup>१</sup> तत्सद्गुणत्वादपगत-ससारस्य जीवस्य स्वरूपानन्दानुभवसाधन मनोरूपमनत कारणम-  
नपेक्षित-बाह्य कारणमस्ति इति गम्यते । ज्ञाज्ञौ इति जीवस्य अज्ञत्व किंचिज्ज्ञत्वमेव ।  
असंसारिण परमेश्वरस्य तु सर्वज्ञत्वमुच्यते । अतः ससारे किंचिज्ज्ञत्व मुक्तौ सर्वज्ञत्व-  
मिति ज्ञाता एव आत्मा ।

—ब्रह्मसूत्र २-३-१६ पर श्रीकठ का भाष्य, पृ० १४२-३ ।

<sup>२</sup> ब्रह्मसूत्र २-३-४२-४२ पर श्रीकठ का भाष्य ।

मे होने वाले अनेक प्रकार के कार्यों का उत्पादन कर सकते हैं। अतः यह स्वीकार करना होगा कि क्योंकि कर्मों का संपादन मनुष्य के मूल स्वतंत्र सकल्प के अनुरूप ईश्वरके सकल्प द्वारा अथवा बाद की अवस्थाओं में उसके अपने कर्म द्वारा निश्चित होता है इस कारण समस्त कर्मों के स्वरूपों का भी, उपयुक्त क्रम में ईश्वर के अनुग्रह द्वारा वितरण किया जाता है।<sup>१</sup> इस प्रकार एक ओर हमारे कार्यों के लिए अन्ततः ईश्वर का उत्तरदायित्व सिद्ध होता है, दूसरी ओर हमारे कर्मों के अनुसार हमारे सुख-दुःख भोग के लिए भी। हमारी स्वेच्छा द्वारा किए गए कार्यों तथा हमारे कर्मों के अनन्तर भावी फल के लिए हमारे नैतिक दायित्व पर उससे कोई विपरीत प्रभाव नहीं पड़ता।

मोक्ष की अवस्था में मुक्त आत्मा, निर्गुण अवस्था में ब्रह्मन् से एक नहीं हो जाती। वे उपनिषद् जो यह घोषित करते हैं कि ब्रह्मन् निर्गुण है, उनका इस घोषणा से केवल यह अर्थ है कि ब्रह्मन् में कोई भी अनुचित गुण नहीं है तथा उसे वे सभी श्रेष्ठ गुण प्राप्त हैं जो ईश्वर के विषय में हमारी कल्पना के अनुरूप हैं। जब मोक्ष की अवस्था में मुक्त आत्माएँ ब्रह्मन् में एक हो जाती हैं तब इसका केवल यही अर्थ है कि वे ईश्वर के साथ उसके सभी श्रेष्ठ गुणों की भागी होती हैं, परन्तु वे कभी समस्त गुणों से रहित नहीं हो पाती जैसाकि शकर की अद्वैतवादी व्याख्या अवबोध कराती प्रतीत होती है। यह पहले ही डगित किया जा चुका है कि ईश्वर में एक ही समय में अनेक विशेषताएँ हो सकती हैं तथा ऐसा विचार स्व-विरोधी नहीं होगा यदि यह न कहा जाय कि उसमें एक ही समय में अनेक परस्पर विरोधी गुण हैं। इस प्रकार कमल को हम श्वेत, सुगन्धित तथा ब्रह्म कह सकते हैं परन्तु हम यह नहीं कह सकते कि एक ही समय में वह नीला तथा श्वेत है।<sup>२</sup>

श्रीकठ यह मानने है कि केवल वे कर्म जो फल देने की अवस्था में परिपक्व हो चुके हैं (प्राग्भूत कर्म), निरंतर फल दिए जाएंगे तथा वे ऐसा तबतक करते रहेंगे जबतक कि प्रस्तुत शरीर नष्ट नहीं हो जाता। किसी भी परिमाण में ज्ञान अथवा अनुभूति, हमें हमारे द्वारा उपार्जित कर्मों के सुखों अथवा दुःखों के अनुभव से नहीं बचा सकते, परन्तु यदि हम शिव के उस स्वरूप का, जिसमें हम शिव में एक हैं, निरंतर ध्यान करके ज्ञान प्राप्त कर लें तब हमें उन मंचित कर्मों के लिए, जो अभी सुख अथवा दुःख के फल देने की अवस्था के लिए परिपक्व नहीं हुए हैं, जन्म तथा पुनर्जन्म नहीं भोगना पड़ेगा।<sup>३</sup>

जब समस्त मल नष्ट हो जाते हैं तथा व्यक्ति मुक्त हो जाता है, तब वह उस मुक्त अवस्था में विश्व सृजन की वृत्ति के अतिरिक्त समस्त आनन्दपूर्ण अनुभवों तथा सभी

<sup>१</sup> ब्रह्मसूत्र ३-२-३७-४० पर श्रीकठ का भाष्य।

<sup>२</sup> ब्रह्मसूत्र ३-३-४० पर श्रीकठ का भाष्य।

<sup>३</sup> ब्रह्मसूत्र ४-१-१६ पर श्रीकठ का भाष्य।

प्रकार की शक्तियों का भोग कर सकता है। वह निःशरीर रहकर भी केवल अपनी बुद्धि के द्वारा समस्त सुखों का अनुभव कर सकता है तथा वह एक ही समय में ऐसे अनेक आध्यात्मिक पदार्थों को सजीव कर सकता है अथवा उनका पुनर्निर्माण कर सकता है जो प्रकृति के नियमों से परे हैं तथा उनके द्वारा वह किसी भी ऐसे आनन्द का अनुभव कर सकता है जिसकी उसे कामना हो। किन्तु किसी भी स्थिति में वह उस अवस्था से, कर्म के नियम के अन्तर्गत जन्म व पुनर्जन्म भोगने के लिए नहीं लाया जाता बल्कि अपने में उन भगवान् शिव के समान सर्वथा स्वाधीन रहता है जिनके साथ वह सभी प्रकार के सुखकारक अनुभवों में भाग ले सकता है। इस प्रकार वह अपना व्यक्तित्व तथा सुख भोगने की शक्ति रखता है। वह ऐसा केवल अपनी बुद्धि के द्वारा अथवा अपने अमूर्त शरीर तथा इन्द्रियों द्वारा करता है। उसके अनुभव कभी भी साधारण मनुष्यों के अनुभवों के समान नहीं होंगे जो विशेष लक्ष्य-प्राप्ति के लिए अनुभवों का प्रयोग करते हैं। ससार का उसका अनुभव ऐसा अनुभव होगा जिसका स्वरूप ब्रह्म के अनुभव के समान होगा।<sup>१</sup>

---

<sup>१</sup> ब्रह्मसूत्र ४-४-१७-२२ पर श्रीकठ का भाष्य।

## पुराणों में शैव-दर्शन

### शिव महापुराण में शैव-दर्शन

शैव-धर्म तथा दर्शन की प्राचीनता की व्याख्या हम पृथक् खंड में करेंगे। यह दुःख का विषय है कि शैवमत के प्राचीनतम काल से निरंतर विकास के इतिहास की खोज अत्यंत कठिन ही नहीं बल्कि लगभग असंभव है। हम इससे अधिक कुछ नहीं कर सकते कि शैवमत के विभिन्न सदस्यों में दिए हुए विभिन्न पक्षों का पृथक् अध्ययन करें तथा तब उनका एक साथ सकलन करते यद्यपि वह पूर्णतः सतुल्यजनक सकलन नहीं हो पाएगा। इस स्थिति के अनेक कारण हैं। प्रथम तो शैवमत संस्कृत तथा द्रविड भाषाओं में व्यक्त किया गया था। यह भी अभी निश्चित नहीं कि द्रविड ग्रंथ संस्कृत ग्रंथों के अनुवाद थे अथवा केवल संस्कृत लेखों से प्रेरित थे। बाद के लेखक यहाँ तक कि पुराण भी यह मानते हैं कि संस्कृत अथवा द्रविड सभी शैव धार्मिक पुस्तकों के अथवाकार शिव थे। निश्चय ही उनका आशय प्राचीनतम लेखों अर्थात् आगमों से है।

हमें प्राचीनतम आगमों के निश्चित काल का ज्ञान नहीं है। 'आगम' शब्द की कुछ व्याख्या की आवश्यकता है। इसका अर्थ है 'मूल ग्रंथ जो हम तक आया है' तथा जो ईश्वर अथवा किसी पौराणिक श्रेष्ठ व्यक्ति के द्वारा निर्मित माने गए हैं। शिव-महापुराण की वायव्य-महिता में हमारे पास अठ्ठाईस शिवाचार्यों की सूची है तथा इनका उल्लेख दसवीं शताब्दी ई० तक किया गया है। परंतु इन शैव शिक्षकों की ऐतिहासिकता सिद्ध करने के लिए कुछ भी नहीं है, न ही हमें यह ज्ञात है कि कौन से आगम हमें उनमें से किसमें प्राप्त हैं। दक्षिण में आर्य सभ्यता के प्रवेश के पूर्व किसी द्रविड दार्शनिक सभ्यता के विषय में हमें कोई प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं है। अतः यह कल्पना करना कठिन है कि संस्कृत रचनाओं के सदृश द्रविड रचनाएँ किसी प्रकार हो सकती थीं।

अन्य कठिनाई यह है कि इनमें से पूर्व काल के अनेक आगम अब नहीं मिलते हैं। वर्तमान में उपलब्ध आगमों में से अनेक संस्कृत में विभिन्न द्रविड लिपियों में लिखे हैं। ब्रह्मसूत्र के शांकर भाष्य में उल्लिखित शैवदर्शन के संप्रदायों के अभिलेख अवश्य ही संस्कृत में लिखे गए होंगे परंतु प्रस्तुत लेखक ७वीं व ८वीं शताब्दी में उल्लिखित समस्त संप्रदायों की ठीक-ठीक पहिचान शैवविचार के वर्तमान अभिलेखों में उपलब्ध संप्रदायों से तादात्म्य

बिठाकर करने में पूर्णतः असमर्थ है। रामानुज में वैष्णव-विचार की पुनर्जागृति के साथ-साथ शैवविचार का बृहत् विकास बारहवीं शताब्दी से हुआ था परन्तु रामानुज स्वयं शैवमत के उन समस्त संप्रदायों का उल्लेख नहीं करते हैं जिनका शंकर तथा वाचस्पति मिश्र ने अपनी भाष्य की टीका में उल्लेख किया है। रामानुज, कालमुखी तथा कापालिकाओं का केवल उल्लेख करते हैं, उनके दार्शनिक विचारों के विषय में कोई साहित्य अब प्राप्त नहीं है। संभवतः कापालिक पथ का अब भी यहाँ-वहाँ अस्तित्व है तथा उनकी कुछ प्रथाओं को देखा जा सकता है परन्तु कालमुखी की प्रथाओं पर किसी साहित्य की खोज अबतक हम नहीं कर सके हैं। परन्तु हम इस समस्या पर तब विचार करेंगे जब हम शैव-विचार की प्राचीनता तथा उसके विभिन्न संप्रदायों का निरूपण करेंगे। वर्तमान समय में साधारण रूप में ज्ञात दक्षिणी शैवमत के तीन संप्रदाय हैं—वीर शैव, शिवज्ञान-सिद्धि-संप्रदाय तथा श्रीकृष्ण द्वारा वर्णित शैवमत का संप्रदाय। हमने दो खंडों में श्रीकृष्ण के शैवमत की व्याख्या की है। चौदहवीं शताब्दी में माधव कृत सर्वदर्शन-संग्रह में पाशुपत शैवमत के संप्रदाय का उल्लेख है तथा महा-भारत एवं अनेक पुराणों में पाशुपत-संप्रदाय का उल्लेख है। शिव-महापुराण में, विशेषतः उसके वायवीय-महिता नामक अंतिम खंड में हमें पाशुपत-दर्शन का वर्णन मिलता है। अतः मैं शिव महापुराण की वायवीय महिता में प्राप्त पाशुपत-प्रणाली के वर्णन को एकत्रित करने का प्रयत्न करूँगा।

स्वयं पुराण के ही प्रमाणानुसार शिव-महापुराण स्वयं शिव द्वारा लिखी हुई माना जाता है। विभाजित एक लाख पद्यों की बृहत् रचना है। कलियुग में व्यास ने इस बृहत् रचना को चौबीस हजार पद्यों में संक्षिप्त किया है। व्यास की ऐतिहासिकता के विषय में हमें कुछ भी ज्ञात नहीं है। पुराणों में से बहुत से उनके लिखे हुए माने जाते हैं। किन्तु वर्तमान महापुराण में सात खंड हैं जिसका कि वायवीय-महिता नामक अंतिम खंड दो भागों में विभाजित है तथा शैवमत के भिन्न संप्रदायों के विचारों को स्पष्ट करता माना जाता है। हमारी व्याख्या के अनुसार यह केवल एक संप्रदाय अर्थात् पाशुपत शैवमत के दो विभिन्न रूपों को दर्शाता है। जिन रचनाओं को हम अबतक खोज सके हैं उनमें से कोई भी रचना शिव अथवा महेश्वर की नहीं ठहराई गई है यद्यपि ब्रह्मसूत्र २-२-३७ पर शंकर अपने भाष्य में महेश्वर द्वारा लिखे सिद्धांत पद्यों का उल्लेख करते हैं। हमने कुछ आगमों की खोज की है परन्तु यह आगम सिद्धांत नहीं कहलाता है, न ही वे महेश्वर द्वारा लिखित माने जाते हैं। शिव-महापुराण के प्रमाणानुसार अनेक ऐसे शैव आचार्य हैं जिन्हें तथा जिनके अनेक शिष्यों को शिव का अवतार माना जाता है। परन्तु इन पौराणिक आचार्यों के विषय में हमें कुछ भी ज्ञात नहीं है। शैवमत के सिद्धांतों को समझते हुए एक उपमन्यु नामक आचार्य का उल्लेख वायवीय-महिता के खंड में अनेक जगह मिलता है। उपरोक्त शंकर भाष्य में शैवमत का वर्णन बहुत अपूर्ण है परन्तु

उससे यह प्रतीत होता है कि शैव, प्रकृति को उपादान-कारण तथा शिव को निमित्त-कारण मानते थे, तथा इस उपरोक्त विचार की "ईश्वर कारणियो" के संप्रदाय के रूप में शंकर विशेषतः आलोचना करते हैं जिसका यह अर्थ निकलता है कि ईश्वर के रूप में एक पृथक् निमित्त-कारण का विचार उपनिषद् सहज नहीं कर सकते थे। वाचस्पति भी इंगित करते हैं कि उपादान कारण होने के कारण प्रकृति का निमित्त-कारण ईश्वर से साक्षात् नहीं हो सकता। शैवमत में शंकर तथा शैवों के मध्य विवाद-विषय के समाधान की समस्या हमारे सम्मुख आती है। श्रीकठ के भाष्य की हमारी परिभाषा वह दिशा दर्शाती है जिसमें शैव, समस्या का समाधान करना चाहते हैं परन्तु श्रीकठ का भाष्य संभवतः ग्यारहवीं शताब्दी से पूर्व का नहीं है तथा शैवमत की अनेक अन्य रचनाएँ केवल बारहवीं शताब्दी तक ही खोजी जा सकती हैं। शिव-महापुराण के प्रमाण पर जो अवश्य ही शंकर से पूर्व लिखा गया होगा, हमें ज्ञात है कि शैव आचार्यों द्वारा शैव रचनाएँ उन दोनों के लिए लिखी गई थी जो वर्णाश्रम धर्म के अनुयायी थे तथा वे जो वर्णाश्रम धर्म की ओर कोई ध्यान नहीं देते थे और जिन्हें वेदों के अध्ययन का विशेषाधिकार नहीं था। अब दूसरे प्रकार के व्यक्तियों के लिए लिखी गई रचनाएँ अवश्य ही दक्षिण की द्रविड रचनाएँ होगी, जिनमें से अनेक अब खो गई हैं तथा जिसकी कुछ परंपराएँ अब संस्कृत ग्रामों में मिलती हैं। दूसरे खंड में हमने पहले ही इनकी व्याख्या कर ली है। हम यह दर्शन का अवसर मिलेगा कि शैवमत का काश्मीरी रूप शंकर के लगभग समकालीन था।

शिव-महापुराण के रुद्र महिता नामक दूसरे खंड में हमें यह बताया गया है कि महाप्रलय के समय, जब समस्त पदार्थ नष्ट हो गए थे, तब न सूर्य, न ग्रह, न तारे, न चन्द्रमा, न दिन, न रात्रि थे, अपितु केवल अधकार था, समस्त शक्तिरहित केवल शून्यता थी। किसी भी प्रकार की कोई संवेदनशीलता नहीं थी, यह वह अवस्था थी जिसमें न सत्ता थी, न असत्ता थी यह बुद्धि एवं वाणी तथा नाम व रूप से परे थी। परन्तु फिर भी उस तटस्थ अवस्था में केवल शुद्ध मन्ता, शुद्ध चिन्, अनन्त तथा पर आनन्द था जो अथाह तथा स्वयं अपन प्रकार की एक अवस्था में स्थित था, यह निराकार तथा सर्वगुण-रहित था।<sup>१</sup> यह पूर्णतः शुद्ध चित के स्वरूप का, अनादि, अनन्त तथा विकास रहित था। शनैः शनैः द्वितीय कामना अथवा मत्स्य उदित हुआ जिससे निराकार अपनी स्वयं की लीलामय क्रियाओं द्वारा किसी आकार में परिवर्तित हो गया। यह उस सर्वस्रष्टा शुद्ध शक्ति के रूप में माना जा सकता है जिसके सदृश कुछ नहीं है। इस शक्ति

<sup>१</sup> मत्स्य ज्ञानमनन्त च परानन्द पर मह

अप्रमेयमनाधारमविकारमनाकृति ।

निर्गुण योगिगम्य च सर्वव्याप्येकारकम् ।

द्वारा निर्मित आकार सदाशिव कहलाता है। मनुष्य इसको ईश्वर भी कहते हैं। एकाकी शक्ति ने, स्वतः गतिशील होकर स्वयं से अपना नित्य शरीर बनाया जो प्रधान, प्रकृति अथवा माया कहलाता है तथा जो बुद्धि के तत्त्व को उत्पन्न करता है। यह माया अथवा प्रकृति सब प्राणियों की निर्मात्री है तथा यह ईश्वर से भिन्न परम पुरुष शिव, जो शम्भु भी कहलाते हैं—के सम्पर्क में आने वाली मानी जाती है। यह शक्ति काल भी मानी जाती है।

प्रकृति से महन् अथवा बुद्धि विकसित हुई तथा बुद्धि से तीन गुण मत्स्व, रजस् व तमस् तथा इनसे तीन प्रकार के अहंकार विकसित हुए। अहंकार से तन्मात्रा, पंचभूत, पांच कर्मेन्द्रियाँ तथा पांच ज्ञानेन्द्रिया तथा मनस् विकसित हुए।

शिव-महापुराण की कैलाश-संहिता में शैवमत वा विचार शिवाद्वैत-प्रणाली अथवा शैवमत के अद्वैत सिद्धांत के रूप में वर्णित है।<sup>१</sup> यहाँ यह कहा गया है कि क्योंकि समस्त जीवन प्राणी एक नर भाग अथवा एक मादा भाग से निर्मित है अतः मूल कारण का भी समुक्त नर-मादा सिद्धांत से प्रतिनिधित्व होना चाहिए। वास्तव में इसी विचार के आधार पर सांख्य ने मूल कारण को प्रकृति एवं पुरुष के रूप में माना था। परन्तु उन्होंने केवल तार्किक आधारों पर इसकी स्थापना का प्रयत्न किया था, आस्तिक दृष्टि से वे इसकी स्थापना करने के इच्छुक नहीं थे। इसी कारण यद्यपि कुछ सांख्य तन्त्र स्वीकार किए गए तथापि पूर्णतया बुद्धिवादी प्रणाली होने के कारण सम्पूर्ण सांख्य का परित्याग किया गया। वेदों में ब्रह्मन् सत्-चित्-आनन्द का समन्वित रूप माना जाता है तथा नपुंसक लिंग में है। ब्रह्मन् में 'मत्' की स्थिति का अर्थ है कि वहाँ मत्ता वा पूर्ण निषेध नहीं है। इस सत् को नपुंसक स्वरूप में मानना यह तथ्य प्रदर्शित करता है कि यह पुरुष है तथा यह पुरुष प्रकाश स्वरूप भी है। सत्-चित्-आनन्द के ऐक्य में शुद्ध चित् मादा भाग का प्रतिनिधित्व करती है। अतः दो भाग जो नर व मादा माने जाते हैं, प्रकाश तथा शुद्ध चित् है तथा ये दोनों मिलकर समार के उत्पादक कारण बनते हैं। अतः सत्-चित् व आनन्द के ऐक्य में शिव तथा शक्ति का ऐक्य निहित है। कभी-कभी इस प्रकाश के भी प्रतिबध्द या आवरण आ जाते हैं, उसी तरह जिस प्रकार वस्तुका की ज्वाला पर धूँध तथा अन्य अशुद्धियों का आवरण या प्रतिबध्द आ जाता है। मूल शिव में नहीं है परन्तु शुद्ध चित् की अग्नि में दिखने है। इसी कारण चिच्छक्ति अथवा शुद्ध चित् की शक्ति मानव आत्माओं में अशुद्ध अवस्था में दिखती है। इस मूल के निष्कासन के लिए ही शक्ति की सर्वकालीन व्यापकता की कल्पना करनी होगी। इस प्रकार शक्ति बल का प्रतीक है। परमात्मन् में शिवपक्ष तथा शक्तिपक्ष दोनों हैं।

<sup>१</sup> उत्पाद्याज्ञान सम्भूत सशयारूप विष-द्रुमम्,  
शिवाद्वैत महा-कल्प-वृक्ष-भूमिर्यथा भवेत् ।



शिव तथा शक्ति के सम्मिलन के कारण ही आनन्द होता है। आत्मन शुद्ध चिन् है तथा यह चिन् अपने में सर्वज्ञान तथा सर्वशक्ति धारण करती है, यह स्वतन्त्र एवं स्वाधीन है तथा यह उसकी प्रकृति है। शिव-सूत्र में ज्ञान का वर्णन बधन के रूप में हुआ है परन्तु वहाँ 'ज्ञान' शब्द से तात्पर्य केवल अनित्य सीमित तथा अशुद्ध ज्ञान से है जो ममस्त मनुष्यों में है तथा केवल इसी अर्थ में ज्ञान को बधन माना जा सकता है।

शक्ति स्पष्ट भी कहलाती है। ज्ञान, गति तथा सकल्य शिव के तीन पक्षों के समान है तथा मनुष्यों को इन्हीं से प्रेरणा मिलती है। जैसाकि हमने ऊपर कहा है सयुक्त शिव तथा शक्ति पराशक्ति प्रदान करते हैं तथा इस पराशक्ति से चेतना की शक्ति अथवा चिच्छक्ति विकसित होती है। इससे शक्ति अथवा आनन्द अथवा आनन्द शक्ति का विकास होता है तथा इससे इच्छाशक्ति तथा उससे ज्ञान शक्ति एवं क्रियाशक्ति विकसित होते हैं। शिव के पक्ष में स्पष्ट का प्रथम तत्त्व शिव-तत्त्व कहलाता है। ससार तथा जीव का पूर्ण रूप में शिव के साथ तादान्म्य है तथा इसका ज्ञान प्राप्त करना मोक्ष की ओर प्रवृत्त करता है।

परम प्रभु अपने को मकुचित कर लेने हैं तथा अपने आपको उन जीवों में अभिव्यक्त करते हैं जो प्रकृति के गुणों के भोक्ता हैं। पाँच प्रकार की कलाओं की प्रक्रिया द्वारा यह भोग होता है। एक कला व्यक्ति को क्रिया करने की ओर प्रवृत्त करती है, दूसरी उसे द्विविध विद्या के वस्तुमय का ज्ञान करानी है, तीसरी उसे रोगों से अनुरक्त करती है, चार वस्तुओं को क्रम से घटित करवाता है, नियति (जो प्रारब्ध के लिए नहीं वरन् अन्तःकरण के लिए एक विशेष अर्थ में प्रयुक्त हुई है) वह तत्त्व है जो यह उसे निश्चित करने की प्रेरणा देता है कि मनुष्य को क्या करना चाहिए क्या नहीं करना चाहिए।<sup>१</sup>

पुरुष अथवा जीव को सचित रूप में ज्ञान के गुणसकल्य आदि प्राप्त हैं। तथा-कथित चित्त, अथवा मानसिक स्तर का निर्माण प्रकृति में स्थित विभिन्न गुणों द्वारा हुआ है। बुद्धि से विभिन्न इन्द्रियों तथा सूक्ष्म पदार्थ का विवाम होता है।

उपर्युक्त विचारधारा अर्थात् शिवाई-त-प्रणाली बहुत अव्यवस्थित रीति से निबद्ध है। इसे संक्षेप में हम प्रकार विभिन्न स्थानों पर प्राप्त विवेचन से व्यक्त किया जा सकता है। एक तो ब्रह्म का यह मत उस काल की एक निर्गुण सत्ता या असत्ता के रूप में मानता है जबकि विश्व में सृष्टि के अनिरिक्त कुछ नहीं होता इस सत्ता-असत्तात्मक ब्रह्मन् से एक ऐसा तत्त्व उत्पन्न होता है जो स्वयं में नरमादा की उम शक्ति

<sup>१</sup> इदं तु मम कतव्यमिदं नेति नियामिका, नियतिम्यान्।

के दो तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करता है जो समस्त जीवित प्राणियों में व्यापक है। इस तत्त्व अर्थात् शिव से, एक ओर, जीव उद्भूत होते हैं जो परमेश्वर के स्वरूप की एक सकुचित अभिव्यक्ति है तथा दूसरी ओर साक्ष के सिद्धांत की तरह ही मादाशक्ति-मक्ष "प्रकृति" से उद्भूत समान ससार है। पुरुष में पाँच प्रकार के तत्त्व माने जाते हैं जिनके द्वारा वह अपने तथा ससार के समागम के सुख तथा दुःख का भोग कर सकता है। सकुचित रूप में आ जाने के कारण, जीव अशुद्ध रूप में दिखलाई देते हैं जिस प्रकार वतिका की शिवा में धूम्र आदि अशुद्धियाँ या प्रतिबन्ध दिखलाई देते हैं। इस प्रकार पूर्णरूप से प्रत्ययवादी न होते हुए भी संपूर्ण प्रणाली एक प्रकार के एकतत्त्ववाद की ओर प्रवृत्त है। श्रीकठ के दर्शन से इसकी समीपता अथवा सादृश्य तुरन्त स्पष्ट हो जायेगा यद्यपि व्यक्त करने की पद्धति में अंतर है। कुछ गद्यांश ऐसे हैं जो हमें काश्मीर शैवमत के कुछ उन रूपों का स्मरण दिलाते हैं जो यद्यपि एकतत्त्ववादी थे तथापि यहाँ व्यक्त किए हुए एक तत्त्ववाद से विशेषकर भिन्न थे। हमें यहाँ काश्मीर शैवमत के स्पष्ट सिद्धांत का भी उल्लेख मिलता है। परंतु इसके बावजूद हमें यह नहीं समझना चाहिए कि एक तत्त्ववादी शैवमत प्रथम बार इस पुराण अथवा इस अध्याय में प्रतिपादित किया गया था। हम अन्यत्र यह प्रतिपादित करेंगे कि ईसा की पहली शताब्दी के आसपास स्पष्टतः एक तत्त्ववादी शैवमत का अस्तित्व था। बहरहाल काश्मीर शैवमत मभवतः सातवीं से ग्यारहवीं शताब्दी तक आते-आते विकसित हुआ। अतः यह माना जा सकता है कि शिशु-पुराण का उल्लिखित अध्याय नवीं अथवा दसवीं शताब्दी के समीप किसी समय लिखा गया होगा जो श्रीकठ का काल भी माना जा सकता है। यद्यपि यह भी हो सकता है कि वह रामानुज के बाद ग्यारहवीं शताब्दी में किसी समय हुए हों। यथा-स्थान हम इन विषयों पर अधिक विस्तार से विचार करेंगे।

शिव-महापुराण की रुद्र-संहिता के द्वितीय अध्याय<sup>१</sup> में शिव का यह कथन आता है कि परम तत्त्व, जिसका ज्ञान मोक्ष प्राप्त कराता है, शुद्ध चेतना है तथा उस चेतना में आत्मन् तथा ब्रह्मन् के मध्य कोई भेद नहीं है।<sup>२</sup> परंतु आश्चर्य है कि शिवभक्ति तथा ज्ञान का तादात्म्य करते प्रतीत होते हैं। भक्ति के बिना कोई ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता।<sup>३</sup> जहाँ भक्ति है वहाँ ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त करने में जातिभेद बाधक नहीं

<sup>१</sup> शिव-महापुराण, २-२-२३।

<sup>२</sup> परतत्त्व विज्ञानीहि विज्ञान परमेश्वरि  
द्वितीय स्मरण यत्र नाह ब्रह्मंति शुद्धधी ।

— शिव-महापुराण २-२-२३-१३।

<sup>३</sup> भक्ती ज्ञानं न भेदो हि  
विज्ञानं न भवत्येव सति भक्ति-विरोधिन ।

है। वहाँ शिव भक्ति के विभिन्न भेदों का वर्णन भी करते हैं। इस अध्याय में वर्णित भक्ति का स्वरूप यह दर्शाता है कि भक्ति भावात्मक उद्गार नहीं मानी जाती थी, जैसा कि हमें भक्ति मार्ग के चैतन्य संप्रदाय में मिलता है। शिव के नाम का श्रवण, भजन, उनका ध्यान उनकी पूजा एवं अपने को उसका सेवक समझना तथा मित्रता की भावना का विकास करना जिसके द्वारा मनुष्य अपने को भगवान् शिव को समर्पण कर सके यह शैवमत में भक्ति का स्वरूप माना गया है। शिव के नाम का भजन पुराणों में दी हुई शिव की कथा के सदृश में किया जाता है। शिव पर चिन्तन इस विचार के आलोक में किया जाता है कि शिव सर्वव्याप्त तथा सर्वव्यापी है। भक्ति के द्वारा ही मत्त ज्ञान हो सकता है तथा सासारिक पदार्थों से निवृत्ति हो सकती है।

४-४१ में चार प्रकार के मोक्ष-सारूप्य, सालोक्य, भ्रान्ति, तथा सायुज्य वर्णित हैं। हमने पहले ही चतुर्थ भाग में मोक्ष के उन स्वरूपों का निरूपण कर लिया है जो वैष्णवों के मध्व-संप्रदाय के अनुयायियों ने स्वीकार किए हैं, तथा यह मोक्ष केवल शिव द्वारा ही प्रदान किया जाता है जो प्रकृति के गुणों से परे है।

यहाँ (४-४१) शिव के स्वरूप का वर्णन प्रकृति से परे तथा निर्विकारीण के रूप में किया गया है। वह शुद्ध ज्ञान स्वरूप, अपरिवर्तनशील तथा सर्वदर्शी के स्वरूप का है। कैवल्य नामक पाँचवें प्रकार का मोक्ष केवल शिव के तथा उसकी महिमा के ज्ञान द्वारा प्राप्त हो सकता है। संपूर्ण मसार उसमें उत्पन्न होता है तथा उसी में वापस चला जाता है और वह उसमें सदैव व्याप्त है। वह मन्-चिन् और आनन्द के ऐक्य के रूप में भी वर्णित है। वह निर्गुण, निरुपाधिक शुद्ध है तथा किसी प्रकार अशुद्ध नहीं किया जा सकता। शब्द उसका वर्णन नहीं कर सकते तथा विचार उस तक नहीं पहुँच सकते। यह ब्रह्मन् ही है जो शिव भी कहलाता है। जिस प्रकार आकाश समस्त पदार्थों में व्यापक है उसी प्रकार वह समस्त पदार्थों में व्यापक है। वह माया के क्षेत्र में परे है तथा द्वन्द्वातीत है। ज्ञान अथवा भक्ति द्वारा उसे प्राप्त किया जा सकता है परन्तु ज्ञान-मार्ग की तुलना में भक्ति-मार्ग का अनुसरण सुगम है। अगले अध्याय (४-४२) में यह कहा गया है कि पुरुष से संयोजित प्रकृति अनन्त ब्रह्मन् शिव से उत्पन्न होती है।<sup>१</sup> पुरुष से संयोजित प्रकृति वा यह विकास उस रुद्र का तत्त्व कहलाता है जो परम ब्रह्मन् शिव का ही केवल रूपांतर है, जिस प्रकार स्वर्ण के आभूषण स्वर्ण का रूपांतर माने जा सकते हैं। केवल चिन्तन के लाभ के लिए ही निराकार शिव को साकार माना गया है।

विश्व में श्रेष्ठ तथा कनिष्ठ में जो हम देखते या जानते हैं, वह शिव का रूप ही

<sup>१</sup> तस्मात्प्रकृतिरूप्यन्ना पुरुषेणाऽसमन्विता ।



कार्य समझता है। बीज में भिन्न रूप में प्रतीत होता हुआ अंकुर बीज से निकलता है, परन्तु अंत में अंकुर वृक्ष के रूप में विकसित होता हुआ फलता है, पुनः वह अपने को फल तथा बीज में परिचलित कर लेता है। बीज बच जाता है और वह अग्न्य अंकुर उत्पन्न करता है तथा मूल वृक्ष मृष्ट हो जाता है। तत्त्वदर्शी बीज के समान है जिससे अनेक रूपांतर होते हैं तथा जब ये समाप्त हो जाते हैं तब पुनः तत्त्वदर्शी ही बच रहता है। अविद्या के हट जाने से मनुष्य अहम् से विलग होकर शुद्ध हो जाता है तथा तब वह भगवान् शिव के अनुग्रह द्वारा वह बन जाता है जो वह वास्तव में है, अर्थात् शिव। जिस प्रकार दर्पण में मनुष्य अपने शरीर का प्रतिबिम्ब देख सकता है उसी प्रकार मनुष्य अपनी शुद्ध बुद्धि अर्थात् शिव में, जो मनुष्य का वास्तविक स्वरूप है, अपना प्रतिबिम्ब देख सकता है।

इस प्रकार हम देखने हैं कि शिव-महापुराण ४-४३ में वर्णित शैवमत के इस संप्रदाय में शैवमत एकेश्वरवादी है जो बहुत कुछ शंकर के अद्वैतवाद के समान है। यह विश्वास करता है कि आभास की अनेकता असत्य है तथा ब्रह्मन् अथवा शिव ही केवल एक सत्ता है। यह इस पर भी विश्वास करता है कि यह अमात्मक आभास अविद्या की बाधा के कारण है। यह कार्य तथा कारण में कोई भेद स्वीकार नहीं करता परन्तु फिर भी यह इस एकेश्वरवादी विश्वास पर दृढ़ प्रतीत होता है कि भगवान् अपने भक्तों को मोक्ष प्रदान कर सकते हैं, यद्यपि यह इसका निषेध नहीं करता कि उपनिषदों द्वारा निर्देशित मार्ग से ब्रह्म की प्राप्ति की जा सकती है। यह कहता है कि भक्ति से ज्ञान उत्पन्न होता है, भक्ति से प्रेम तथा प्रेम से मनुष्य को शिव की महिमा के उपाख्यान सुनने का अभ्यास हो जाता है और उससे मनुष्य सत् पुरुषों के संपर्क में आता है एवं उससे मनुष्य अपना गुरु प्राप्त कर सकता है। जब इस प्रकार ज्ञान प्राप्त हो जाता है, तब मनुष्य मुक्त हो जाता है। गुरु की पूजा की रीति भी यहाँ उपस्थित की गई है। यह कहा गया है कि यदि किसी को उत्तम तथा सत् गुरु मिल जाता है तब उसे गुरु की इस प्रकार पूजा करनी चाहिए मानो वह स्वयं शिव हो तथा इस प्रकार शरीर की अशुद्धियाँ हट जाएँगी तथा इस प्रकार भक्तों के लिए ज्ञान प्राप्त करना सम्भव हो जाएगा।

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि इस अध्याय में यद्यपि शैवमत की व्याख्या पूर्णतया वेदाती रीति से की गई है तथापि आस्तिकवाद तथा गुरु-पूजा के सिद्धांत को भी इसमें किसी प्रकार प्रवेश मिल गया है, यद्यपि ऐसे सिद्धांत शंकर के औपनिषद अद्वैतवाद के अनुकूल नहीं हैं। अतः यह प्रणाली शैवमत का एक ऐसा रूप उपस्थित करती है जो शिव-महापुराण के दूसरे खंड में दिए हुए रूप से भिन्न है तथा श्रीकठ व अण्ण्य दीक्षित द्वारा विवेचित शैवमत के दर्शन से भी भिन्न है।

## शिव-महापुराण की वायवीय-संहिता में शैव-दर्शन

शिव-पुराण, सात संहिताओं में विभक्त है जिनमें शिव-पूजा के विभिन्न पक्ष, शिव की पौराणिक कथाएँ तथा शैवमत के दर्शन की व्याख्या की गई है। यद्यपि शैवमत की विभिन्न प्रणालियाँ अपने शैवदर्शन के मूल सिद्धान्तों में साधारण रूप से समान हैं, तथापि इन सिद्धान्तों में प्रायः ऐसे विशेष अन्तर परिलक्षित होते हैं, जिनकी ओर शैवमत के विस्तृत अध्ययन के लिए ध्यान देना चाहिए। विशेष रूप से इस कारण कि किसी भी दार्शनिक पद्धति का वादमय जिसका प्रचार एवं विस्तार इतने सुदूर प्रतीत से लेकर बाद तक से संपूर्ण भारत में दूर-दूर तक होता रहा था इतना परिवर्तित रूपान्तरित, क्षतविक्षत और विलुप्त नहीं हुआ है जितना कि शैवमत। वेदों और उपनिषदों में तथा सिन्धु घाटी की सभ्यता के अवशेषों में कुछ अभिलेख शैवदर्शन के उपलब्ध हैं, परन्तु ईसा पूर्व समय से लेकर नवी अथवा दसवीं शताब्दी ईसवी तक के इस वादमय के प्रायः समस्त आज लुप्तप्राय हैं। मस्कृत तथा द्रविड भाषा में लिखी हुई अधिकांश रचनाएँ अब प्राप्त नहीं हैं तथा आठवीं शताब्दी ईसवी में शंकर द्वारा उल्लिखित शैवविचार की प्रणालियों को पहचानना भी अब कठिन हो गया है। अतः शैवमत की हमारी व्याख्या में यहाँ वहाँ से एकत्रित किए हुए केवल अवशेष होंगे तथा इसका कोई उचित ऐतिहासिक स्वरूप भी नहीं होगा। कम से कम जहाँ तक मस्कृत रचनाओं का संबंध है, ग्यारहवीं अथवा चौदहवीं व पन्द्रहवीं शताब्दी के लेखक भी सदाभित मूल ग्रंथों तथा उनके परस्पर संबंध का सही मदर्भ नहीं दे पाए हैं। द्रविड मूल ग्रंथों तथा उनके ग्रंथकारों के विषय में जो कुछ लिखा गया है उसमें से बहुत माया तो पौराणिक है अथवा अतिहासिक है। शिव-पुराण भी भिन्न-भिन्न वालों में निम्नी मिश्रित रचना प्रतीत होती है। यह एक दूसरे में प्रायः विभिन्न विचारों का सग्रह मात्र है तथा शैवमत की प्रवृत्ति के भिन्न-भिन्न स्तरों को इंगित करता है। अतः शिव-महापुराण की सम्पूर्ण रचना का सुसंगत विवरण देना संभव नहीं है। तदनुसार मैंने अध्याय २, ४, ६ तथा ७ में वर्णित शैवमत के मूल्यांकन का प्रयत्न किया है। परन्तु क्योंकि सातवीं संहिता अर्थात् वायवीय-संहिता का दार्शनिक स्तर शिव-महापुराण के दार्शनिक स्तर से कुछ भिन्न प्रतीत होता है, अतः मैं उस वायवीय-संहिता के विषयों का सक्षिप्त सिंहावलोकन करने का प्रयत्न करूँगा, जो पाशुपत-शैवमत का एक मप्रदाय माना जा सकता है। मैं बाद में शैवमत के अन्य रूपों का, जहाँ तक वे मुझे प्राप्त हो सकें ह, मूल्यांकन करने का प्रयत्न करूँगा।

वायवीय-संहिता के ७-१-२-१६ म परमेश्वर को मूल कारण, पालनकर्ता, आधार तथा सब पदार्थों के सहार के भी कारण के रूप में माना है। वह परम पुरुष, ब्रह्मन् अथवा परमात्मन् कहलाता है। प्रधान अथवा प्रकृति उसका शरीर मानी जाती है तथा वह कर्ता भी माना जाता है, जो प्रकृति की साम्यावस्था में क्षोभ उत्पन्न करता

है।<sup>१</sup> वह अपने को तेईस तत्त्वों में अभिव्यक्त करता है तथा फिर भी सर्वथा निर्विकार तथा अपरिवर्तित रहता है। यद्यपि संसार की सृष्टि तथा पालन परमेश्वर द्वारा हुआ है तथापि माया अथवा अविवेका के विभ्रम से मनुष्यों को उसका ज्ञान नहीं है।

७-१-३ में यह कहा गया है कि अंतिम कारण वह है जो मन और वाणी से परे है तथा उसी में ब्रह्मा, विष्णु तथा रुद्र देवता समस्त स्थूल पदार्थ तथा इन्द्रिय शक्तियों के साथ उत्पन्न हुए। वह समस्त कारणों का कारण है तथा किसी अन्य कारण द्वारा उत्पादित नहीं है। वह सव्यापक तथा सबका प्रभु है। परमेश्वर ब्रह्म के समान एक ही स्थान पर भी अवस्थित हैं तथा इसके उपरांत भी वह सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त है। मूल कारण ब्रह्मन् के अतिरिक्त विश्व में समस्त वस्तुएँ गतिमान हैं। वह अकेला ही समस्त जीवों का अंतर्दामी नियन्त्रक है, परंतु इसके उपरान्त भी वह इस रूप में पहचाना नहीं जा सकता, यद्यपि उसे सबका ज्ञान है। अनन्त शक्ति, ज्ञान तथा क्रिया स्वभाविक रूप में उसमें हैं। जिन सबका हमें क्षर तथा अक्षर के रूप में ज्ञान है, वह उस परमेश्वर से उत्पन्न हुए हैं, जिनकी इच्छाशक्ति या विचार के कारण वे अस्तित्व में आए हैं। माया के अंत में जीवों के लोप होने के साथ विश्व लुप्त हो जाएगा।<sup>२</sup> सर्व-शक्तिमान कलाकार के समान महाप्रभु ने जगदाभास को पटल पर चित्रित किया है तथा वह आभास अंत में उसमें वापस लीन हो जाएगा। प्रत्येक जीव उसके नियन्त्रण में है, तथा केवल परम भक्ति द्वारा ही उसका अनुभव किया जा सकता है। केवल यथार्थ भक्त ही उससे किसी प्रकार का वास्तविक सभाषण कर सकता है। सृष्टि स्थूल तथा सूक्ष्म है, स्थूल सबके लिए दृश्य है तथा सूक्ष्म केवल योगियों के लिए, परंतु उससे परे एक अपरिवर्तनशील महाप्रभु है, जिसे अनंत ज्ञान व आनंद प्राप्त है। ईश्वर के प्रति भक्ति भी ईश्वर के अनुग्रह के विस्तार के कारण है। वास्तव में अनुग्रह, भक्ति से उत्पन्न होता है तथा भक्ति अनुग्रह से उत्पन्न होती है, जिस प्रकार पौधे में पेड़ तथा पेड़ से पौधा उत्पन्न होता है।

जब किसी को अपने आप में परमेश्वर का साक्षात्कार हो जाता है तब ऐसे मनुष्य का उसको अनुग्रह प्राप्त होता है, तथा यह उसके गुणों में वृद्धि करता है एवं उसके पाप नष्ट हो जाते हैं। अनेक जन्मों के पापों का प्रायश्चित्त करने की दीर्घ प्रक्रिया के अनन्तर ही ईश्वर के प्रति सच्ची भक्ति उदित होती है। फलस्वरूप अधिकाधिक अनुग्रह का

<sup>१</sup> नम प्रधान—देहाय प्रधान शोभ—कारिणे,  
त्रयो-विद्यति-मेदेन विकृतायाधिकारिणे।

—वायवीय-संहिता, ७-१-२-१६।

<sup>२</sup> भूयो यस्य पक्षोरन्ते विश्व-माया निवर्तते।

—तैत्तिरीय, ७-१-३-१३।

प्राप्त होता है तथा उसके कारण सासारिक कार्य करते रहने पर भी मनुष्य अपने कर्मों के फलों की समस्त कामनाओं का त्याग कर सकता है ।

कर्मफलों की निवृत्ति से मनुष्य शिव के प्रति विश्वास से संयोजित हो जाता है । यह गुरु के माध्यम से अथवा बिना गुरु के भी हो सकता है । पूर्वोक्त उत्तरोक्त की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठ है । शिव के ज्ञान से मनुष्य जन्म व पुनर्जन्म के कालचक्र के दुःखों का सान भी प्राप्त कर लेता है । इसके फलस्वरूप समस्त इन्द्रिय विषयों के प्रति वैराग्य हो जाता है । इससे महाप्रभु के प्रति भाव उत्पन्न होता है तथा इस भाव द्वारा चितन की प्रवृत्ति होती है, तथा तब मनुष्य स्वाभाविक रूप से कर्मों का परित्याग करने के लिए प्रवृत्त हो जाता है । इस प्रकार, जब मनुष्य शिव के स्वरूप पर एकाग्रचित्त होता है, तथा चितन करता है, तब वह योग की अवस्था प्राप्त कर लेता है । पुनः इस योग के द्वारा ही भक्ति की अधिक वृद्धि होती है तथा उसके द्वारा ईश्वर के अनुग्रह का अधिक विस्तार होता है । इस दीर्घ प्रक्रिया के अंत में जीव मुक्त हो जाता है तथा तब वह शिव के समान ( शिव सम ) हो जाता है, परंतु वह कभी शिव नहीं हो सकता । सबहित पुरुष की योग्यता के अनुरूप मोक्ष प्राप्ति की प्रक्रिया भिन्न हो सकती है ।

७१५ में वायु का यह कथन बतलाया जाता है कि पशु अर्थात् जीव, पाश अर्थात् बंधन तथा पति अर्थात् परमेश्वर इन सबका ज्ञान, समस्त ज्ञान तथा विश्वास का अंतिम लक्ष्य है, तथा केवल यही परम सुख की ओर प्रेरित कर सकता है । समस्त दुःख अज्ञान से प्रवृत्त होते हैं तथा उन्हें ज्ञान द्वारा हटाया जाता है । ज्ञान का अर्थ विषयता द्वारा मर्यादित होना है । ज्ञान द्वारा यह विषयीकरण जड़ तथा अजड़ के सदृश में हो सकती है । परमेश्वर दोनों का नियंत्रण करता है । जीव अविनाशी है अतः अक्षर कहलाता है, बंधन (पाश) नश्वर है अतः क्षर कहलाता है, तथा जो इन दोनों से परे है वह महाप्रभु है ।

विषय की आगे व्याख्या करने हुए वायु कहते हैं कि प्रकृति क्षर के रूप में मानी जा सकती है एवं पुरुष, अक्षर के रूप में महाप्रभु दोनों को क्रिया के लिए गतिमान करता है । पुनः, प्रकृति का माया से तादात्म्य है तथा पुरुष माया से धिरा हुआ माना जाता है । ईश्वर की निमित्तता से मनुष्य के पूर्व कर्मों द्वारा माया तथा पुरुष में सम्पर्क होता है । माया का वर्णन ईश्वर की शक्ति के रूप में किया गया है । मूल वह शक्ति है, जिससे आत्माओं की चेतना के स्वरूप का आवरण होता है । इस मूल से रहित होने पर पुरुष अपनी मूल स्वाभाविक शुद्धता में वापस चला जाता है । जैसा हमने पहले कहा है माया के आवरण का आत्मा से संयोजन पूर्व कर्मों के कारण है, तथा यह हमें हमारे कर्मफलों को भोगने का अवसर देता है । इस संबंध में ज्ञान का अर्थ रखते हुए कला के तत्त्व, राग, काल तथा नियति की ओर भी ध्यान देना चाहिए । जीव अपने बंधन की अवस्था द्वारा इन सबका अनुभव करता है । वह अपने शुभ तथा अशुभ



कर्मों के सुख तथा दुःख का अनुभव भी करता है । मल से सबध बनादि हैं, परंतु मोक्ष-प्राप्ति से इसे नष्ट किया जा सकता है । हमारे समस्त अनुभवों का उद्देश्य हमारी वाङ्मय तथा आंतरिक इन्द्रियों के द्वारा तथा हमारे शरीर द्वारा अपने कर्मकर्मों का अनुभव करना है ।

यहाँ विद्या की परिभाषा उससे की गई है जो दिक् तथा क्रिया को अभिव्यक्त करे । (दिक्-क्रिया-व्यञ्जका विद्या) । काल वह है जो सीमित करता तथा अनुभव करता है, (कालोऽवच्छेदक) एव नियति वह है जो पदार्थों का क्रम निश्चित करती है तथा राग मनुष्य को कर्म की ओर प्रेरित करता है । अव्यक्त वह कारण है जिसमें तीन गुण निहित हैं, इससे सब पदार्थ उत्पन्न होते हैं तथा इसी में सब वापस चले जाते हैं । यह प्रकृति जो प्रधान अथवा अव्यक्त भी कहलाती है, अपने को सुख-दुःख तथा स्तब्धता के रूप में अभिव्यक्त करती है । प्रकृति की अभिव्यक्ति की विधि कला कहलाती है । तीन गुण सत्त्व, रजस्, तमस् प्रकृति में से उत्पन्न होते हैं । शास्त्रीय सांख्य सिद्धांत से भिन्न यह स्पष्ट रूप से एक नवीन विचार है । शास्त्रीय सांख्य सिद्धांत में प्रकृति केवल तीन गुणों की साम्यावस्था है तथा वहाँ प्रकृति के तीन गुणों की समता से निर्मित होने के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है । सूक्ष्म अवस्था में यह गुण प्रकृति में व्याप्त रहते हैं जिस प्रकार तिलों में तेल व्याप्त रहता है । अव्यक्त अथवा प्रधान के रूपांतर में से ही पाँच तन्मात्रा, पाँच स्थूल पदार्थ तथा पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ व पाँच कर्मेन्द्रियाँ तथा मनस् अस्तित्व में आते हैं । यह कारण अवस्था ही है जो अव्यक्त कहलाती है । रूपांतरों के रूप में कार्य व्यक्त कहलाते हैं जिस प्रकार मिट्टी का लोटा अव्यक्त माना जा सकता है तथा उसमें निर्मित मिट्टी के बर्तन व्यक्त माने जाते हैं । ससार के विविध व्यक्त कार्य अव्यक्त प्रकृति में एकता प्राप्त करते हैं तथा समस्त शरीर, इन्द्रियों आदि का भोग पुरुष ही करना है ऐसी मान्यता है ।

विषय की आगे व्याख्या करते हुए बायु कहते हैं कि, यद्यपि एक सार्वलौकिक आत्मा को स्वीकार करने के लिए किसी उचित कारण की खोज करना कठिन है, तथापि एक ऐसी सार्वलौकिक सत्ता को स्वीकार करने के लिए विवश होना पड़ता है, जो बुद्धि, इन्द्रियों तथा शरीर से भिन्न है । यह सत्ता समस्त मानव अनुभवों की, शरीर के नष्ट होने पर भी, स्थाई भोक्ता है (अयाबाद-वेह वेदनात्) । यह सार्वलौकिक सत्ता ही है जो समस्त अनुभव योग्य पदार्थों का अनुभव करती है तथा वेदों व उपनिषदों में इसे अतर्क्यी नियता कहा गया है । यह सब पदार्थों में व्याप्त है फिर भी अपने आय को विशेष परिस्थितियों में अभिव्यक्त करती है, तथा यह स्वयं अदृश्य है । यह नेत्र अथवा किसी अन्य इन्द्रियों द्वारा देली नहीं जा सकती । बुद्धि के उचित विवेक द्वारा ही इस महान् आत्मा का अनुभव किया जा सकता है । यह समस्त परिवर्तनों में अपरिवर्तनीय है तथा यह सब पदार्थों की द्रष्टा है एव स्वयं इसका प्रत्यक्ष नहीं किया

जा सकता। ऐसी महान् आत्मा शरीर तथा इंद्रियों से भिन्न है एवं वे जो इसका शरीर से सादात्म्य मानते हैं, इसको देख नहीं सकते। शरीर से संबंधित होने के कारण, यह समस्त अशुद्धियों और दुखों से समन्वित हो जाती है, तथा अपने स्वयं के कर्मों द्वारा ही जन्म व पुनर्जन्म के कालचक्रों में भी फँस जाती है। जिस प्रकार एक जल से परिपूर्ण खेत नवीन अकुर उत्पन्न करता है, उसी प्रकार अज्ञान के खेत में कर्म प्रस्फुटित होने आरम्भ हो जाते हैं, तथा उनसे शरीर उत्पन्न होते हैं जो समस्त दुखों के उद्गम हैं। जन्म व पुनर्जन्म के कालचक्र द्वारा मनुष्य को अपने कर्मफलों का अनुभव करना पड़ता है, तथा इस प्रकार प्रक्रिया चलती रहती है। यह सार्वलौकिक सत्ता अनेक रूपों में दृष्टिगोचर होती है तथा भिन्न व्यक्ति में विभिन्न वृत्तियों के रूप में अभिव्यक्त होती है।<sup>१</sup> हमारे समस्त मानव सबंध तकड़ी के उन बहते हुए टुकड़ों के समान, आकस्मिक तथा प्रासंगिक है जो लहरो द्वारा पास आकर फिर पृथक् हो जाते हैं। पौधों से लेकर ब्रह्म तक समस्त जीव इस पुरुष के पशु अथवा अभिव्यक्तियों हैं। पुरुष सुख तथा दुःख के बंधन से बंधा है तथा परमेश्वर के खिलौने के समान, यह अज्ञानी तथा अशक्त है और अपने सुख की व्यवस्था अथवा दुःख के निवारण का प्रबंध नहीं कर सकता।

हमने पहले ही पशु तथा पाश का स्वरूप देख लिया है। पाश शिव की वह शक्ति है जो अपने को प्रकृति के रूप में अभिव्यक्त करती है, यह भौतिक ससार आत्मगत ससार के साथ उन सुखों व दुखों का विकास करती है, जो भिन्न उपाधियों तथा परिस्थितियों में अनेक प्रतीत होते हुए सार्वलौकिक आत्मा पशु को बंधन में बाँधती है। हम यह ध्यान दिए बिना नहीं रह सकते कि यहाँ पुरुष अथवा आत्मन् साध्य के अनेक पुरुषों अथवा न्याय की अनेक आत्माओं या सौंदर्य की अन्य प्रणालियों के समान अनेक नहीं है। वेदाती अद्वैतवाद का उत्कृष्ट विचार यहाँ उपस्थित किया गया है तथा इस सिद्धान्त में पुरुष का एक ऐसा स्वरूप वर्णित है जो भिन्न परिस्थितियों में भिन्न शरीरों में अनेक प्रतीत होता है। यह एक पुरुष सर्वव्यापी है, तथा अनेक उपाधियों द्वारा प्रतिबिम्बित होने के कारण ब्रह्म से लेकर घास की पत्ती तक, यह पदार्थों के अनेक विभिन्न आकारों में प्रतीत होता है।

परंतु वह परम ईश ही पशु और पाश दोनों का सृजक है जिसमें असंख्य उत्तम और आकर्षक गुण हैं। उसके बिना विश्व की कोई सृष्टि सम्भव नहीं हो सकती थी, क्योंकि पशु और पाश दोनों ही जड़ और ज्ञानहीन हैं हमें यह याद रखना चाहिए कि

<sup>१</sup> चादितश्च वियुक्तश्च शरीरैरेषु लक्ष्यते,  
चन्द्र-बिम्बवदाकाशे तरलैर्भ्र सचर्य  
अनेक-देह-भेदेन भिन्ना वृत्तिरिहात्मनः ।

संख्य के अनुसार पुरुष शुद्ध चैतन्य से भिन्न कुछ भी नहीं है, परन्तु यहाँ उन्हें विभिन्न अवस्थाओं वा परिसरों में इसकी सत्ता के प्रतिबिम्बित होने के द्वारा अनेकों में व्यक्त होते हुए एक चेतन तत्त्व का प्रतिबिम्ब माना गया है। प्रकृति से लेकर परमाणु तक, विभिन्न रूपों में प्रवेश करते हुए केवल जड़ पदार्थ ही प्राप्त होते हैं। यह सम्भव नहीं था यदि वे एक चेतन रचयिता द्वारा रचे और डाले न जाते। खडो से युक्त यह विश्व एक कार्य है, और इसलिए इसके निर्माण के लिए एक कर्त्ता होना ही चाहिए। परम ईश रचयिता के रूप में यह कर्तृत्व शिव से सम्बद्ध है, आत्मा या बन्धन से नहीं। आत्मा स्वयं ईश्वर की इच्छा से गतिशील होती है। जब कोई व्यक्ति अपने को अपने कर्म का कर्त्ता समझता है, तो यह कारण की प्रकृति का अन्यथा ज्ञान ही है।

जब मनुष्य स्वयं को वास्तविक प्रेरक कर्त्ता से भिन्न समझने लगता है केवल तब ही मनुष्य भ्रत में अमरत्व प्राप्त कर सकता है। क्षर व अक्षर अर्थात् पाश व पशु सब परस्पर संयोजित हैं, तथा उन दोनों का उनके व्यक्त एवं अव्यक्त रूप में पालन महेश्वर द्वारा होता है। तथाकथित अनेकता भी महेश्वर द्वारा व्याप्त है। केवल ईश्वर ही सबका प्रभु तथा शरणदाता है। यद्यपि यह एक है तथापि वह अपनी अनेकरूप शक्तियों द्वारा विश्व का आलम्बन हो सकता है।

वायवीय-संहिता के प्रथम भाग का यह छठा अध्याय मुख्यतः श्वेताश्वर उपनिषद् से प्राप्त विषयों की व्याख्या करता है तथा श्वेताश्वर उपनिषद् के दर्शन का विस्तार माना जा सकता है। ईश्वर स्वयं सब पदार्थों में व्याप्त है तथा उसमें किंचित मात्र भी अशुद्धि नहीं है। इसी उद्देश्य के लिए उपनिषद् के अनेक वाक्य भी इसमें समाविष्ट किए गए हैं तथा ब्रह्मन् से शिव का तादात्म्य किया गया है। इस ग्रन्थ के पिछले भागों में यह दर्शन का प्रयत्न किया गया है कि ब्रह्मसूत्रों, गीता तथा ब्रह्मसूत्रों के व्याख्याकारों के संप्रदायों की अनेक टीकाओं में भी सबद ग्रन्थकारों के विशेष विचारों के अनुसार उपनिषदों की व्याख्या की गई है। शिव-महापुराण में भी हम शैवमत के दर्शन की घोषणा के लिए उपनिषदों के अनुसरण का प्रयत्न पाते हैं। इसे बारम्बार प्रमुखता दी गई है कि केवल एक ही ईश्वर है तथा उससे अन्य कोई नहीं है, इसके उपरान्त भी जगदाभास का रूपांतर स्पष्ट करने के लिए माया अथवा प्रकृति का विचार उपस्थित किया गया है। हमने पहले देखा है कि माया ब्रह्मन् की शक्ति मानी जाती है। परन्तु ईश्वर के साथ इस शक्ति के संबन्ध के विषय में अधिक तर्क नहीं दिए गए हैं। उपनिषदों के अनुसार यह भी कहा गया है कि ईश्वर में स्वाभाविक रूप से ज्ञान तथा बल निहित हैं। परन्तु हमें यह ज्ञात किए बिना दार्शनिक सतोष नहीं होता कि ज्ञान तथा बल का वास्तविक स्वरूप क्या है, तथा इस बल का प्रयोग किस प्रकार होता है, एवं इस महेश्वर के संबन्ध में ज्ञान का अर्थ क्या हो सकता है, जिसके कोई इन्द्रियाँ तथा कोई मनस् नहीं हैं।

७-१-६-६७ में ईश्वर का वर्णन इस रूप में है कि वह जो काल उत्पन्न करता है, समस्त गुणों का प्रभु है, तथा समस्त बंधनों से मुक्तिदाता है। काल के स्वरूप के विषय में एक प्रश्न उठता है। ऐसे प्रश्न के उत्तर में बायु कहते हैं कि काल हमारे सम्मुख क्रमानुसार, क्षणों तथा अवधि के रूप में प्रकट होता है। काल का यथार्थ सार शिव की शक्ति है। अतः चाहे जो भी हो, किसी जीव द्वारा काल का उल्लंघन नहीं हो सकता। यह तो जैसे ईश्वर की आज्ञा देने की शक्ति है।<sup>१</sup> इस प्रकार काल शिव की वह शक्ति है जो उससे उत्पन्न होती है तथा सब पदार्थों में व्याप्त है। इस कारण प्रत्येक वस्तु काल द्वारा शासित है। परन्तु शिव काल के बंधन में नहीं है। वह समस्त काल का स्वामी है। ईश्वर का अप्रतिबध अधिकार काल द्वारा व्यक्त होता है, तथा इसी कारण कोई मनुष्य काल की सीमा के परे नहीं जा सकता। किसी भी परिमाण में हमें विवेक काल से परे नहीं ले जा सकता तथा जो भी कर्म काल में किए जाते हैं, उनका उल्लंघन नहीं किया जा सकता। यह काल ही है जो मनुष्यों के कर्मों के अनुरूप उनका भाग्य तथा प्रारम्भ निश्चित करता है, इसके उपरांत भी कोई नहीं कह सकता कि काल के सार का स्वरूप क्या है।

हमने अभी तक यह देखा है कि ईश्वर के अटल सकल्प तथा आज्ञा द्वारा पुरुष के निरीक्षण में प्रकृति हमारे सम्मुख ससार के रूप में विकसित होती है। प्रकृति अथवा अव्यक्त के तत्त्वों के क्रम की शास्त्रीय साध्य से अधिक समानता है। साध्य की सुप्रसिद्ध शास्त्रीय विचारधारा में मृष्टि अव्यक्तावस्था से विकास अथवा उत्पत्ति की प्रक्रिया है तथा प्रति-गमन की प्रक्रिया द्वारा प्रलय होता है जिसमें वही प्रक्रिया तबतक विपरीत दिशा में होती रहती है तबतक कि संपूर्ण जगदाभास अव्यक्त अथवा प्रकृति में वापस नहीं चला जाता।

पुनः, महेश्वर शिव के स्वरूप तथा कार्य के विषय में यह कहा गया है कि दूसरों की सहायता की प्रवृत्ति के अतिरिक्त ऐसा कुछ भी नहीं है जिसे शिव का आवश्यक स्वरूप माना जा सके। दूसरों को उनके कर्मों द्वारा उनकी सर्वोत्तम श्रेय की प्राप्ति में सहायता देना ही उसका कार्य है। पशु तथा पाश में युक्त ससार की सेवा के अतिरिक्त उसका कोई अन्य विशेष लक्षण नहीं है। ईश्वर के अनुग्रह के इस विस्तार को प्रायः उसके आज्ञापनकारी सकल्प के रूप में वर्णित किया है। ईश्वर के सकल्प की पूर्ति के लिए ही मनुष्य को किसी ऐसी वस्तु को अस्तित्व को स्वीकार करना होगा, जिसके शुभ के लिए ईश्वर का सकल्प अप्रसर होता है। इस कारण ईश्वर को अपने सकल्प के संपादन के लिए दूसरों पर निर्भर नहीं कहा जा सकता। उसके सकल्प में तथा उसके द्वारा ही वस्तुएँ कर्मानुसार क्रमबद्ध प्रक्रिया में अस्तित्वगत तथा अप्रसर होती हैं। ईश्वर की

<sup>१</sup> नियोगरूपमीशस्य बल विश्व-नियामकम् ।

—शिव-महापुराण, ७-१-७-७ ।

स्वतंत्रता के अर्थ है कि वह किसी अन्य वस्तु पर निर्भर नहीं है, निर्भरता का अर्थ वह अवस्था है जिसमें एक वस्तु दूसरे पर निर्भर है।<sup>१</sup>

संपूर्ण संसार अज्ञान पर निर्भर माना जाता है तथा संसार के आभास में कोई वास्तविकता नहीं है। धर्म-ग्रन्थों में वर्णित शिव की सब विशेषताएँ केवल सोपाधिक धारणाएँ हैं, वास्तव में ऐसा कोई आकार नहीं है जिससे शिव को विशेषित किया जा सके।<sup>२</sup>

संसार के विकास के विषय में जो सब अब तक कहा गया है वह तर्कशुद्ध अनुमान पर ही आधारित है, जबकि ईश्वर की अनुभवातीत सत्ता तर्क से परे है। हमारी आत्मा के स्वरूप के कुछ समान ही ईश्वर की कल्पना करने के कारण हम उसको महा-प्रभुत्व से विभूषित करते हैं। जिस प्रकार अग्नि लकड़ी से भिन्न होते हुए भी उसके बिना या बाहर नहीं देखी जा सकती उसी प्रकार हम शिव को, उन मनुष्यों में तथा उनके माध्यम से सर्वशक्तिमान् के रूप में देखते हैं जिसमें वह अभिव्यक्त होता है। विचार की इसी प्रक्रिया के विस्तार से शिव की प्रतिमा को शिव समझा जाता है तथा उसकी पूजा की जाती है।

शिव सदैव समस्त जीवों की सहायता करता है तथा किसी को हानि नहीं पहुँचाता है। यदि ऐसा प्रकट हो कि उसने किसी को दंडित किया है तब वह केवल दूसरों के शुभ के लिए ही होता है। अनेक दृष्टान्तों द्वारा विदित होता है कि ईश्वर द्वारा प्रदान किया हुआ दंड सबधित जीवों की अशुद्धियों को शुद्ध करने के लिए होता है। समस्त शुभ तथा अशुभ कर्मों का आघार ईश्वर की आज्ञा में मिल सकता है, जिसमें मनुष्य का व्यवहार निर्धारित किया गया है। शुभ का अर्थ उसके सकल्प के अनुरूप आज्ञा पालन है। जो मदैव दूसरों का शुभ करने में सतत्न रहता है, वह आदेशों का पालन कर रहा है, तथा उसे अशुद्ध नहीं किया जा सकता। ईश्वर केवल उन्हीं को दंडित करता है जो किसी अन्य विधि द्वारा उचित मार्ग पर नहीं लाए जा सकते। यह अवश्य है कि उसका दंड कभी भी क्रोध अथवा द्वेष की भावना के कारण नहीं होता। वह उस पिता के समान जो अपने पुत्र को उचित मार्ग की शिक्षा देने के लिए ताड़ना देता है। वह जो दूसरों पर आत्याचार करता है, ताड़ना का भागी है। ईश्वर दूसरों को पीड़ा देने के लिए व्यथित नहीं करता, वरन् केवल उनको ताड़ना देने के लिए तथा उन्हें उचित मार्ग के उपयुक्त बनाने के लिए ऐसा करता है। वह एक चिकित्सक के समान

<sup>१</sup> अतः स्वातन्त्र्य-शब्दार्थानपेक्षत्व-लक्षण ।

—तत्रैव ७-१-३१-७ ।

<sup>२</sup> अज्ञानाधिष्ठित शम्भोर्न किंचिदिह विद्यते,  
येनोपसम्पद्येऽस्माभिस्सकलेनापि निष्कल ।

है जो रोग को आरोग्य करने के लिए कड़वी औषधि देता है। यदि ईश्वर जीवों को अवगुणो व पापों से उदासीन रहे, तो यह उसके लिए अनुचित होगा, क्योंकि वह मनुष्यों को अनुचित मार्ग के अनुसरण के प्रोत्साहन का एक मार्ग होगा, तथा इससे उन अन्य मनुष्यों की उचित सुरक्षा भी संभव नहीं हो पाएगी, जिनकी सुरक्षा होनी चाहिए। अतः उन्हें ईश्वर सुरक्षित करता है। भगवान् शिव अग्नि के समान हैं, उनसे संपर्क होने से समस्त अशुद्धियाँ समाप्त हो जाती हैं। जब एक लोहे का टुकड़ा अग्नि में रखा जाता है तब लोह नहीं बरन् अग्नि जलती है, इसी प्रकार भगेश्वर शिव समस्त जड़ पदार्थों में व्याप्त है, तथा केवल वही समस्त आभासों द्वारा प्रज्वलित होते हैं।

शिव का अनुग्रह मित्रता, उदारता आदि साधारण गुणों के समान नहीं है। इसको शुभ तथा अशुभ गुणों के रूप में नहीं देखा जा सकता। इसका अर्थ ईश्वर के केवल उस सकल्प से है जो समस्त जीवों को लाभ के लिए प्रवृत्त है। उसके आदेशों का पालन, परम शुभ के पर्याय के रूप में माना जा सकता है परम कल्याण उसके आदेशों का पालन ही है। अतः ईश्वर केवल व्यक्ति का नहीं बरन् सबका शुभ करता हुआ माना जा सकता है। इस प्रकार व्यक्तिगत शुभ समस्त मानवता के शुभ से संबंधित है तथा यह केवल तब ही क्रियान्वित हो सकता है जब समस्त जीव ईश्वर के आदेशों का अनुसरण करें। ससार के पदार्थ अपने विशेष स्वभावानुसार अपनी स्वयं की रीति के अनुसार व्यवहार करेंगे। यह ईश्वर का कार्य है कि जहाँ तक उसके स्वभाव से सम्भव हो वह उनका एक दूसरे के अनुरूप विकास करे। वस्तुओं का प्राकृतिक स्वभाव इस विकास के क्षेत्र के लिए एक आवश्यक सीमा है। स्वर्ण को कोयले से नहीं बरन् केवल अग्नि से जलाया जा सकता है। इसी प्रकार ईश्वर केवल उन्हीं को मुक्त कर सकता है जिनकी अशुद्धियाँ दूर हो चुकी हैं, उनको नहीं जो अभी भी अशुद्ध अवस्था में हैं। वे वस्तुएँ जो स्वाभाविक रूप से ही किसी दूसरी वस्तु में विकसित होती हैं, केवल ईश्वर के सकल्प द्वारा ऐसा कर सकती हैं। अतः ईश्वर का सकल्प केवल तभी क्रियान्वित हो सकता है जब वह वस्तुओं की स्वाभाविक प्रवृत्तियों तथा प्रभावी सीमाओं के सहयोग में कार्य करे। जीव स्वाभाविक रूप से अशुद्धियों से परिपूर्ण हैं, तथा यही कारण है कि ये जन्म व पुनर्जन्म के चक्र में होकर निकलते हैं। वास्तव में आत्मा का कर्म तथा भ्रम से संयोजन ही वह ससार कहलाता है जो जन्म तथा पुनर्जन्म का पथ है। क्योंकि शिव किसी ऐसे कर्म से संबंधित नहीं है तथा नितांत शुद्ध है, अतः वह जीव तथा निर्जीव ससार के विकास की प्रेरणा का वास्तविक कर्ता हो सकता है। आत्मा की अशुद्धि आत्मा के लिए आकस्मिक नहीं बरन् स्वाभाविक है।

ईश्वर-कृष्ण की कारिका तथा सांख्य सूत्र में प्रदर्शित सांख्यीय सांख्य सिद्धांत में उस सृष्टिकारकता को प्रकृति में स्थित किया गया है, जो स्वयं अपनी आवश्यकता से

प्रकृति को उस सूक्ष्म तथा भौतिक संसार के दो प्रकार से विकास करने के लिए प्रेरित करती है। पुरुष संसार में दो प्रकार के कार्य करते हैं, अर्थात् सुख व दुःख के भोग तथा ज्ञान द्वारा कैवल्य-प्राप्ति। इस अर्थ में प्रकृति पुरुषों के उद्देश्य की पूर्ति के लिए नतिमान मानी जाती है। सांख्य के पातञ्जल संप्रदाय में, जिसे भोग सूत्र भी कहा जाता है, व्यास तथा वाचस्पति की व्याख्या के अनुसार प्रकृति का निर्माण करने वाले गुणों में एक स्वाभाविक बाधा आ जाती है, जो उनके विकास के क्षेत्र को सीमित कर देती है। यह माना जाता है कि ईश्वर के स्थाई सकल्प के अनुसार मनुष्यों के कर्म-नुसार कस्तुर्ध्रुव भ्रमक-भ्रमक विशेष दिशाओं में विकसित होगी। प्रकृति की अथवा गुणों की शक्ति स्वाभाविक रूप से उसी दिशा में अग्रसर होती है जहाँ से बाधाएँ हटा दी गई हों। ईश्वर स्वयं प्रकृति को किसी विशेष दिशा की ओर नहीं बढ़ाता। उसका कार्य विशेष दिशाओं में विकास के मार्ग से प्रतिबन्धकों को हटाने का है। यदि ऐसी बाधाएँ न होती अथवा यदि समस्त बाधाएँ पहले से ही हटी हुई होती, तो प्रत्येक वस्तु प्रत्येक अन्य वस्तु हो सकती थी। उस स्थिति में विकास का कोई निश्चित क्रम ही नहीं बन पाता तथा विभिन्न उपाधियों, दिक् एव काल की कोई सीमा नहीं होती। जिस प्रणाली की हम व्याख्या कर रहे हैं, उसमें यह स्पष्ट रूप से स्वीकार किया गया है कि व्यक्तियों में ये स्वाभाविक बाधाएँ अशुद्धियों के अस्तित्व के कारण ही होती हैं तथा यह माना गया है कि ईश्वर की सर्वव्यापी प्रकृति द्वारा आत्माओं को मोक्ष इन नैसर्गिक बाधाओं (प्रतिबन्धकों) को हटाने के द्वारा ही प्राप्त करवाया जाता है। इस उद्देश्य के लिए जीव स्वयं भी कठोर परिश्रम करते हैं तथा ईश्वर के सामीप्य से ज्ञाति की प्रक्रिया क्रियान्वित होती है। यह ईश्वर का अनुग्रह कहलाता है, शब्द के साधारण अर्थ में नहीं बरन् एक ऐसी विषयजनीन प्रक्रिया के अर्थ में जो समस्त पदार्थों तथा मनुष्यों को उनकी अपनी योग्यताओं के अनुसार उनके विकास में सहायता देती है। ईश्वर का आदेश एक कृत्रिम ईश्वर के आदेशों के समान नहीं है परन्तु इसका अर्थ केवल सबके शुभ के लिए विषयजनीन प्रक्रिया को अग्रसर करते रहना है। इस प्रक्रिया को करते समय कुछ मनुष्यों को अपने स्वयं के शुभ के लिए दुःख सहन करना होगा तथा कुछ मनुष्य अपनी योग्यतानुसार पारितोषिक भी प्राप्त कर सकते हैं। ईश्वर स्वयं समार के आभासों से परे है, वह वास्तव में अपने सकल्प से किसी पदार्थ को प्रभावित करने का प्रयत्न नहीं करता, परन्तु यह तथ्य है, कि वह समस्त पदार्थों में व्याप्त है, उनकी अशुद्धियों को हटा देता है, ताकि मपूर्ण विश्व का विकास उसकी इच्छा के अनुकूल हो सके।

यद्यपि आत्मा एक ही है तथापि कुछ आत्माएँ बचन में हैं, तथा कुछ मुक्त अवस्था में हैं। वे आत्माएँ जो बचन में हैं, उन्नति की विभिन्न स्थितियों में भी हो सकती हैं तथा तदनुसार उन्हें विभिन्न प्रकार के ज्ञान तथा बल प्राप्त हो सकते हैं। आत्मा से संयुक्त अशुद्धियों को आम तथा पक्व माना जा सकता है तथा उनके द्वारा जो भी कर्म

किए जाते हैं उनका फल भोगने के लिए वे इन दो रूपों के अनुसार जन्म और पुनर्जन्म के चक्र में फँसती हैं। यद्यपि आत्माएँ मल से सयुक्त हैं तथापि वे शिव में तथा शिव उनमें व्याप्त हैं। जैसे-जैसे मल हटते जाते हैं वैसे-वैसे शिव का सामीप्य अधिक व्यक्त होता जाता है, तथा मनुष्य अधिकाधिक शुद्ध होता जाता है और अन्ततः वह शिव के समान हो जाता है। आत्माओं की भिन्नता का कारण केवल मलरूपी उपाधि का अनुपात है। मल के स्वरूप तथा उपाधि के कारण एक आत्मा दूसरी से भिन्न प्रतीत होती है। ससार में समस्त दुःखों का मूल कारण अशुद्धियाँ हैं, तथा एक दैवी चिकित्सक की भाँति शिव का यह कार्य माना गया है कि वह हमें ज्ञान द्वारा अशुद्धियों से दूर ले जाए। केवल ज्ञान ही ऐसा साधन है जिससे समस्त पाप दूर हो सकते हैं। यह आपत्ति की जा सकती है कि, क्योंकि ईश्वर सर्वशक्तिमान् होने के नाते क्यों नहीं मनुष्यों को बिना दुःख सहन किए मोक्ष प्राप्त करा सकता है। इस प्रश्न का यह उत्तर प्रस्तावित किया गया है कि कष्ट तथा दुःख, ससार के स्वरूप का निर्माण करते हैं जो जन्म और पुनर्जन्म के रूप में प्रकट है। यह पहले ही कहा जा चुका है कि ईश्वर की सर्वशक्ति-मत्ता, उन पदार्थों की स्वाभाविक उपाधियों द्वारा सीमित है, जिन पर ईश्वर का सकल कार्य करता है। मलो का स्वरूप दुःख तथा कष्टरूपी होने के कारण यह सम्भव नहीं कि उन्हें कष्ट-रहित बनाया जा सके, तथा इस कारण उस अवधि में जिसमें मनुष्य ससार में मलो की शुद्धि की प्रक्रिया में से निकलता है, उसे आवश्यक रूप से कष्ट सहना पड़ेगा। जीव स्वाभाविक रूप से अशुद्ध तथा दुःख-पूर्ण होते हैं, तथा ईश्वर के आदेश की अनुपालना को क्रियान्वित कर, जो औषधि का कार्य करता है, ये जीव मुक्त होते हैं। उन समस्त अशुद्धियों का कारण, जो ससार को उत्पन्न करती है, माया तथा भौतिक ससार है एवं शिव के सामीप्य के अतिरिक्त ये किमी और विधि से गतिमान नहीं हो सकते। जिस प्रकार चुम्बक की निकटता के कारण, बिना उसके कुछ किए, लोहे के टुकड़े गतिमान हो जाते हैं, उसी प्रकार ईश्वर के अव्यवहित सामीप्य से अपने लाभ-हेतु ससार प्रक्रिया गतिमान होती है। यद्यपि ईश्वर अनुभवातीत है तथा उसे ससार का ज्ञान नहीं होता तथापि उसके सामीप्य के तथ्य का निषेध नहीं किया जा सकता। इस प्रकार वह ससार का निरीक्षक-भूत कारण है। ससार की समस्त गति शिव के कारण है। जिस शक्ति से वह ससार का नियंत्रण करता है वह उसका आज्ञा देने वाला सकल्य ही है जो उसके सामीप्य के समान ही है। यह विचार-सरणि वाचस्पति द्वारा उनके योगसूत्र-आप्य में उपस्थित किए हुए तर्कों का हमें स्मरण दिलाती है जिसमें यह कहा गया है कि यद्यपि पुरुष कुछ नहीं करता तथापि इसका सामीप्य प्रकृति में एक विशेष प्रकार की योग्यता उत्पन्न करता है, जिसके कारण प्रकृति पुरुष के उद्देश्य की पूर्ति के लिए गतिमान होती है। इसी सबंध में चुम्बक तथा लौहचूर्ण का उदाहरण भी दिया गया है। क्योंकि समस्त ससार केवल शिव की शक्ति की अभिव्यक्ति है अतः हम यह कल्पना कर सकते हैं कि जब ससार में कुछ नहीं था, तब वह अपना



अहिमामय आदेश और सकल्प लिए हुए अकेला ही अस्तित्व में था तथा उस सकल्प के क्रियामय में वह सासारिक अशुद्धियों द्वारा दूषित नहीं होता था ।

इस सब में वायु का यह कथन उद्धृत है कि ज्ञान परोक्ष तथा अपरोक्ष दो प्रकार का होता है । जो तर्क अथवा निरीक्षण द्वारा ज्ञात किया जाता है वह परोक्ष ज्ञान कहलाना है, किन्तु अपरोक्ष ज्ञान केवल उच्च स्तर की अभ्यास साधना द्वारा ही उदित हो सकता है, तथा ऐसे अपरोक्ष ज्ञान के अतिरिक्त मोक्ष नहीं मिल सकता ।

वायवीय-संहिता ७-२ के प्रस्तुत खंड में हम पिछले खंड में व्यक्त दार्शनिक विचार का रूपांतर देखते हैं, तथा यह विशेष ध्यान देने योग्य है । पिछले खंड में यह कहा गया था कि जीवों की अशुद्धियाँ उनके लिए स्वाभाविक हैं, तथा ईश्वर को अपने सकल्प से जीवों की स्वाभाविक सीमाओं के अनुरूप उनका पुनर्निर्माण, अथवा पुनः रूपांतर या जन्म व पुनर्जन्म के चक्र द्वारा अशुद्धियों की शुद्धि करनी पड़ती है, जिससे यद्यपि ईश्वर का सकल्प सब पर समान रूप से कार्य करता है, तथापि उसका परिणाम सब में समान नहीं होता । मनुष्यों के दुःख विभिन्न आत्माओं की स्वाभाविक अशुद्धियों द्वारा जनित बाधाओं तथा प्रतिरोधों के कारण हैं । इसलिए ईश्वर के लिए यह सम्भव नहीं है कि वह सब आत्माओं को जिना जन्म-पुनर्जन्म का दुःख सहन करवाए मुक्त कर दे ।

यह विचार, कि आत्माएँ स्वाभाविक रूप से अशुद्ध होती हैं, जैनो तथा पंचरात्र संप्रदाय के अनुयायियों में भी मिलता है ।<sup>१</sup> शांकर वेदान्त के अनुसार जीव ब्रह्म के समान ही समझे जाते हैं, परंतु फिर भी यह माना जाता है कि जीव उस अनादि अविद्या से युक्त है जो बाद में आत्मा के यथार्थ स्वरूप के साक्षात्कार द्वारा नष्ट की जा सकती है । अतः एक प्रकार से जीव अनादि काल से अशुद्धि के आवरण में रहते हैं । परंतु वायवीय-संहिता के द्वितीय भाग में (जिसकी हम व्याख्या कर रहे हैं) यह कहा गया है कि ईश्वर स्वयं समस्त जीवों को माया आदि अशुद्धियों द्वारा बाधता है तथा केवल वह अपनी इच्छानुसार सबधित जीवों की भक्ति के अनुरूप, उन्हें मुक्त कर सकता है ।<sup>२</sup> सांख्य के समस्त चौबीस तत्व माया की क्रिया<sup>३</sup> से जनित माने जाते हैं तथा जो विषय

<sup>१</sup> जैन मत का प्रासंगिक अंश देखिए भाग १, पृ० १६६ में, तथा पंचरात्र का मुख्यतः अहिर्बुध्न्य संहिता का दर्शन भाग ३ में पृ० २१ तथा ३४ ।

<sup>२</sup> मसमायादिभिः पाशैः स बध्नाति पशून् पति,  
स एव मोक्षकस्तेषां भक्त्या सम्यगुपासित ।

—शिव-महापुराण, ७-२-२-१२ ।

<sup>३</sup> माया दो प्रकार की है, प्रकृति तथा शुद्ध माया । शुद्ध माया से ब्रह्मा, विष्णु तथा रुद्र देवता उत्पन्न होते हैं । प्रकृति का स्वरूप बही है जो सांख्य में वर्णित है जिसमें

कहलाते हैं वे ऐसे पाश अथवा बंधन हैं, जिनसे मनुष्य बंधे हुए हैं। चास की पत्नी से लेकर ब्रह्मन् तक सब जीवों को बांधकर महाप्रभु, परमेश्वर उनसे उनके कर्तव्य करवाता है। प्रभु की आज्ञा से ही प्रकृति पुरुषों की सेवा के लिए बुद्धि उत्पन्न करती है तथा बुद्धि से अहंकार, इन्द्रियाँ, तन्मात्र तथा स्थूल पदार्थ उत्पन्न होते हैं। इसी का आज्ञा-नुसार विभिन्न जीव विभिन्न उपयुक्त शरीरों से संयुक्त होते हैं। ईश्वर के सकल्प से ससार चक्र की निमित्त प्रक्रिया परिलक्षित होती है। ईश्वर के इस सकल्प अथवा आज्ञा से परे होना किसी के लिए भी संभव नहीं है। सब प्रक्रियाओं का नियंत्रण करने वाले ईश्वर के इस आदेश के अनुसार ही पापियों को दंड मिलता है एवं उत्तम कर्मों का संपादन करने वाले ज्ञान तथा धन-सम्पत्ति प्राप्त करते हैं। केन उपनिषद् के एक दृष्टांत को यह दिखाने के लिए उद्धृत किया है कि समस्त देवों की सामर्थ्य तथा स्वाभाविक शक्तियाँ ईश्वर से उत्पन्न हुई हैं। अतः संपूर्ण ससार को भगवान् शिव की अभिव्यक्तियाँ माना जा सकता है।

विभिन्न रूपों, कार्यों तथा नियंत्रणकारित्व के स्वरूपों के अनुसार भगवान् शिव के विभिन्न नाम हैं। इस प्रकार जब वह पुरुष तथा प्रकृति को भोगता है तब ईशान कहलाता है। यह ईशान आठ प्रकार के रूपों में प्रकट होता है जिसे शास्त्रीय भाषा में अष्टभूति कहा गया है। ये इस प्रकार हैं—क्षिति, जल, पावक, वायु, आकाश, आत्मा, सूर्य तथा चंद्रमा। अतः ये विभिन्न कार्यों का संपादन करते हैं। शार्वी, भावी, रौद्री आदि नाम, इन विभिन्न भूतियों के पर्यायवाची शब्द भी प्रचलित हैं जैसे—रौद्री वह रूप है जिसमें समस्त ससार स्पन्दित होता है। आत्मा स्वयं शिव का एक रूप है जैसाकि ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है।

शिव की सर्वोत्तम पूजा इस प्रकार की जा सकती है कि समस्त मनुष्यों की भय से सुरक्षा की जाए, प्रत्येक का शुभ किया जाए तथा प्रत्येक की सेवा की जाए आदि। समस्त मनुष्यों को संतुष्ट करने से ईश्वर संतुष्ट हो जाता है। किसी भी जीवित प्राणी को हानि पहुँचाने का अर्थ स्वयं ईश्वर के रूपों में से एक को हानि पहुँचाना होता है।

हमने उपर्युक्त परिच्छेदों में स्पष्ट किया है कि समस्त ससार ईश्वर का एक भौतिक स्वरूप है। यह विश्वदेवतावाद, शंकर तथा उसके अनुयायियों द्वारा व्याख्यात वेदान्त के एकतत्त्ववाद से भिन्न है। वेदान्त में सच्चिदानन्द के रूप में ब्रह्मन् को ही सत्ता है,

सब जीव वापस जाते हैं तथा इसी कारण प्रकृति लिंग कहलाती है, जबकि शास्त्रीय सांख्य लिंगपद को 'महत्' के अर्थ में ही प्रयुक्त करता है तथा प्रकृति को अलिंग कहता है। वहाँ महत् लिंग कहलाता है क्योंकि उससे अपने किसी मूल कारण की ओर इंगित होता है तथा अनन्त कारण होने के कारण प्रकृति अपने पीछे कोई मूल कारण इंगित नहीं करती।

है, तथा प्रत्येक अन्ध पदार्थ जिसका हम अध्ययन करते हैं, केवल ब्रह्म की सत्ता पर एक प्रत्याभास है। अतः वे सभी विभवा हैं। जब मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर लेता है तब यह मिथ्यात्व स्पष्ट हो जाता है। संसार आभासित तो होता है, परन्तु एक समय ऐसा आ सकता है जबकि वह एक मुक्तजन के समझ पूर्णतया लुप्त हो जाय। किन्तु यहाँ जीव तथा निर्जीव विभिन्न रूपों में स्थित भौतिक संसार को केवल ईश्वर के विभिन्न स्वरूप ही माना है, जो ईश्वर द्वारा नियन्त्रित हैं। इन स्वरूपों को उन आत्माओं के लाभ के लिए ईश्वर अतिमान करता है, जो ईश्वर के रूप ही हैं।

इस सम्बन्ध में प्रश्न उठता है कि ईश्वर नर तथा मादा की शक्तियों के रूप में संसार में किस भाँति व्याप्त है। इस प्रश्न के उत्तर में उपमन्यु यह उत्तर देते हैं कि 'शक्ति' या महादेवी, महादेव की ही शक्ति है तथा समस्त संसार उन दोनों की अभिव्यक्ति है। कुछ पदार्थ चेतना के स्वरूप के हैं तथा कुछ पदार्थ अचेतन स्वरूप हैं। वे दोनों ही शुद्ध अथवा अशुद्ध हो सकते हैं। जब चेतना अचेतन तत्वों से संयुक्त होती है तब जन्म तथा पुनर्जन्म के चक्रों से होकर जाती है तथा अशुद्ध कहलाती है। जो इन सम्बन्धों से परे है, शुद्ध है। शिव तथा उसकी शक्ति एक साथ रहते हैं एवं समस्त संसार उनके शासन में है। जिस प्रकार चंद्रमा तथा चाँदनी में अन्तर करना संभव नहीं उसी प्रकार शिव तथा शक्ति में अन्तर करना असंभव है। इस प्रकार शक्ति अथवा शक्तिमान का बल तथा शक्ति का अधिकारी परमेश्वर परस्पर निर्भर हैं। शिव के बिना शक्ति नहीं हो सकती तथा शक्ति के बिना शिव नहीं हो सकते। इसी शक्ति से प्रकृति, माया तथा तीन गुणों की प्रक्रिया द्वारा समस्त संसार की सृष्टि होती है। प्रत्येक स्थान पर शक्ति का कार्य कला शिव के सकल्प द्वारा नियन्त्रित है, तथा अन्त में यह शिव में वापस चली जाती है। शिव में निहित इस मूल शक्ति से क्रियाशील शक्ति (क्रियाश्रया शक्ति) उत्पन्न होती है। मूल साम्बावस्था में जब बाधा उत्पन्न होती है तो नाद उत्पन्न होता है, उससे बिंदु से सदाशिव, सदाशिव से महेश्वर और उनमें शुद्ध विद्या उत्पन्न होती है, तथा यह वाणी की शक्ति कहलाती है। यह अपने आपको वर्णमाला की ध्वनियों में भी अभिव्यक्त करती है। माया की इस अभिव्यक्ति से काल, नियति, कला तथा विद्या उत्पन्न होती है। पुनः इस माया में अव्यक्त का निर्माण करने वाले तीन गुण उत्पन्न होते हैं। जैसाकि सांख्य में वर्णित है, अव्यक्त से तत्वों का विकास होता है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि जिस प्रकार शरीर में आंतरिक नियंत्रण प्रवेश करता है उसी प्रकार शिव अपनी शक्ति के रूप में समस्त संसार में प्रवेश करता है। इसी कारण सब जीव तथा निर्जीव केवल शक्ति की अभिव्यक्तियाँ हैं। परमेश्वर, जो विद्या, क्रिया तथा सकल्प से संयुक्त होकर तथा उन सबके द्वारा समस्त संसार में व्याप्त है, तथा उसका नियन्त्रण करता है। संसार का क्रम तथा संसार-प्रक्रिया भी उसके सकल्प द्वारा निश्चित होती है।

परमेश्वर जिसे कल्पना द्वारा प्रत्यक्ष करते हैं, उसे अपनी इच्छा-शक्ति द्वारा कार्य-रूप में निमित्त करते हैं, अतः जिस प्रकार तीन अभिव्यक्त शक्तियों के रूप में तीन गुण उसमें उदित होते हैं, उसी प्रकार ससार भी जो शिव के साथ तादात्म्य है, उसकी शक्ति का ही एक रूप है क्योंकि यह उसकी शक्ति द्वारा अस्तित्वगत है।<sup>१</sup> शिव की यह शक्ति माया है।

शिव-महापुराण, शैवागमों का उल्लेख, शिव द्वारा शिवा को दिए हुए उपदेशों के रूप में करता है। अतः यह प्रतीत होता है कि शैवागम शिवमहापुराण से बहुत पूर्व लिखे गए थे तथा शैवागमों का सार शिवमहापुराण में, पाशुपत विचार स्पष्ट करने के लिए, संकलित किया गया है। शैवागमों के उपदेश, शिव के भक्तों की सुविधा के लिए, शिव के अनुग्रह द्वारा परम शुभ की प्राप्ति के निमित्त के रूप में दिए गए माने जाते हैं।<sup>२</sup>

जहाँ तक प्रत्यक्ष अथवा अनुभूत ज्ञान के व्यावहारिक पक्ष का सम्बन्ध है, इस बारे में शिव का कहना है कि उनके प्रति शुद्ध हृदय की श्रद्धा ही उन तक पहुँच हो सकती है। तप, भवन अथवा आसनो, यहाँ तक कि शिक्षा तथा ज्ञान द्वारा भी नहीं। श्रद्धा वह आधार है जिस पर मनुष्य को दृढ़ रहना चाहिए तथा इस श्रद्धा की प्राप्ति वर्णाश्रम के स्वाभाविक धर्मों के अनुमरण द्वारा हो सकती है। इस प्रकार श्रद्धा को स्वच्छद भाव नहीं, वरन् प्रत्येक वर्ण तथा आश्रम के लिए निर्धारित धर्मों के दीर्घ परम्परागत अभ्यास के परिणाम के रूप में माना जा सकता है।

शैव धर्म में ज्ञान, कर्म कठोर चर्या तथा योग सम्मिलित है। ज्ञान का अर्थ आत्माओं के स्वरूप, विषय तथा परमेश्वर के ज्ञान में है। कर्म का अर्थ गुरु के उपदेशानुसार शुद्धि है। चर्या का अर्थ शिव द्वारा निर्देशित वर्णानुरूप अधिकारों के अनुसार शिव की उचित पूजा है। योग का अर्थ समस्त मानसिक अवस्थाओं का निवेष्टन है। ईश्वर का निरन्तर चिन्तन इसमें शामिल नहीं। ज्ञान वैराग्य से उदित होता है तथा ज्ञान से योग उत्पन्न होता है। यम तथा नियम पापों को दूर करते हैं तथा जब

<sup>१</sup> एव शक्तिसमायोगाच्छक्तिमानुगच्छते शिवः  
शक्ति-शक्तिमदुत्थं तु शाक्तं शैवं मिदं जगत् । शिव-महापुराण, ७.२४ ३६ ।

<sup>२</sup> श्रीकण्ठेन शिवेनोक्तं शिवायै च शिवागमं,  
शिवाश्रितानां वारुण्याच्छेयसामेकसाधनम् । —तत्रैव, ७.२७ ३८ ।

यह कहना कठिन है कि यह उल्लेख शैव-विचार के महा कारुणिक सम्प्रदाय की ओर संकेत करता है अथवा नहीं जैसाकि शंकर-भाष्य में शंकर ने शैवमत की आलोचना के उपान्त विषय में दिया है।

मनुष्य को सांसारिक जिवनों के प्रति निवृत्ति होती है तब वह योगमार्ग की ओर जाता है। इस सम्बन्ध में सार्वलौकिक उदारता, अहिंसा, सत्यता, प्रत्याहार, परम-श्रद्धा, शिक्षा, यज्ञ संपादन की क्रिया तथा ईश्वर के साथ स्वयं के तादात्म्य का चिंतन स्वाभाविक उपादान माने जाते हैं। इसी कारण जो मोक्ष-प्राप्ति की कामना करते हैं, उन्हें अपने को गुण व अवगुण, उचित व अनुचित से दूर रखना चाहिए। जिन्होंने वह अवस्था प्राप्त कर ली है जिसमें पाषाण तथा स्वर्ण का एकसा ही मूल्य है अथवा कोई मूल्य नहीं है, उन्हें ईश्वर की पूजा की आवश्यकता नहीं रह जाती, क्योंकि वे मुक्त जीव हैं।

मानसिक शुद्धता शारीरिक शुद्धता से सौ गुनी उत्तम है, क्योंकि मानसिक शुद्धता के बिना कोई भी शुद्ध नहीं हो सकता। ईश्वर केवल मनुष्य के आंतरिक भावों को ही स्वीकार करता है, जो कुछ शुद्ध भावना के बिना किया जाता है वह नकली है, अनुसरण मात्र है। ईश्वर के प्रति भक्ति-भावना निस्वार्थ होनी चाहिए, किसी लाभ के लिए नहीं। किन्तु यदि मनुष्य किसी लाभ की प्राप्ति के लिए भी ईश्वर से अनुरक्त हो तब भी उसकी भक्ति-भावना और श्रद्धा की गहनता के अनुसार ईश्वर उससे प्रसन्न हो सकता है। इसके अतिरिक्त यह भी स्पष्ट होता है कि भक्ति-भावना की शारीरिक अभिव्यक्तियों के रूप में भावनाओं का बाह्य-प्रदर्शन, शिव की भक्ति कथा के श्रवण में रुचि, गला भर आना, अश्रुप्र-वाह तथा निरन्तर चिंतन एवं ईश्वर पर निर्भरता सभी यथार्थ भक्तों के महत्वपूर्ण लक्षण समझे जाते हैं, चाहे समाज में उसका कोई भी वर्ण अथवा स्तर हो।

हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि आत्माओं के स्वरूप का ज्ञान, उनके बन्धनकारी तथ्य तथा परमेश्वर के ज्ञान की प्राप्ति, यही मोक्ष का वास्तविक और व्यावहारिक मार्ग है। इस ज्ञान के साथ ही गुरु के उपदेशानुसार आचरण करना चाहिए। इसे क्रिया नाम दिया गया है। गुरु को शैवपथ के अनुसार शिव का अवतार माना जाता है। धर्म-ग्रंथों में निर्धारित विभिन्न वर्णाश्रमों के लिए निर्दिष्ट धर्मों के आचरण द्वारा जिसे चर्या नाम दिया गया है और जिसमें ईश्वर की पूजा भी सम्मिलित है, इस क्रिया की पूर्ति करनी पड़ती है। जबकि अन्य समस्त मानसिक अवस्थाओं का अवरोध हो चुका हो तब शिव को ध्यान का केन्द्र मानकर भक्तिपूर्ण चिंतन की प्रक्रिया भी इस क्रिया के साथ होनी चाहिए। इन विषयों की व्याख्या करने वाले धर्म-ग्रंथ दो प्रकार के हैं, एक वेदमूलक तथा दूसरे स्वतन्त्र मूल के। स्वतन्त्र मूल के धर्म-ग्रंथ (आगमों के समान) अठ्ठाईस प्रकार के हैं जो कामिक इत्यादि कहलाते हैं जिन्हें सिद्धान्त के नाम से भी पुकारा जाता है।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> एच० डब्लू शीमरस अपनी 'शैव-सिद्धांत' पुस्तक पृ० ३ में कहते हैं कि शिव-ज्ञान-बोध की एक टीका के अनुसार जिसकी व्याख्या हम आगे करेंगे, शैवमत के ६ तथा १६

७-१-३२ में कुछ ऐसी गोपनीय तथा गुह्य आरीरिक प्रक्रियाएँ वर्णित हैं जिनके द्वारा मनुष्य शिव अर्थात् महादेव में निहित अमरत्व से सम्पर्क स्थापित कर सकता है ।<sup>१</sup>

७-२-३७ में योग की पाँच प्रकार का बताया है—मन्त्रयोग, स्पर्शयोग, भावयोग, अभावयोग तथा महायोग । मन्त्रयोग वह है जिसमें कुछ मन्त्रों की निरन्तर आवृत्ति द्वारा आनसिक स्थिति स्थिर हो जाती है । जब इसको प्राणायाम से संयुक्त कर लेते हैं तब इसे स्पर्शयोग कहते हैं । जब यह अवस्था आगे विकसित होती है तथा जब मन्त्रों के उच्चारण की आवश्यकता नहीं रहती है तब इसे भावयोग कहते हैं । योग की इस प्रक्रिया को अधिक उन्नत करने पर अपने विभिन्न स्वरूपों में जगदाभास सर्वथा लुप्त हो जाता है तथा इसे अभावयोग कहते हैं । इस स्थिति में योगी का समार से कोई संबंध नहीं रहता । वह स्वयं को शिव का स्वरूप तथा तादात्म्य समझने लगता है, तथा उसका समस्त उपाधियों से सम्बन्ध-विच्छेद हो जाता है । इसको महायोग की अवस्था कहते हैं । इस अवस्था में मनुष्य की सासारिक विषयों से विरक्ति हो जाती है, चाहे वे इन्द्रियों द्वारा अनुभव किए गए विषय हो, अथवा धार्मिक-ग्रन्थों में निर्धारित रीतिरिवाज हों । निःसंदेह योग के इस अभ्यास में योगसूत्रों में निर्धारित यम तथा नियम के अभ्यास, विभिन्न आसनों के अभ्यास, प्रणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान-समाधि सम्मिलित हैं । विभिन्न प्रकार के योगों तथा उनके उपादानों की प्रक्रिया शैव धर्म-ग्रंथों एवं कामिक तथा अन्य आगमों में भी उल्लिखित है । जहाँ तक शिवमहापुराण का सम्बन्ध है, हम इसमें वर्णित विभिन्न उपादानों जैसे, यम, नियम, आसन आदि के अभ्यासों में, तथा पतञ्जलि के योग-शास्त्र में वर्णित यमनियमादि प्रकारों में अधिक अन्तर नहीं पाते । केवल एक

सम्प्रदाय है । शौमरस द्वारा उल्लेखित यह सम्प्रदाय इस प्रकार है—

- (१) पाशुपत, महाव्रतवाद (?) कापालिक, वाम, भैरव और एक्यवाद ।
- (२) ऊर्ध्व शैव अनादिशैव, आदिशैव, महार्णव, भेदशैव, अभेदशैव, अन्तरशैव, गुणशैव, निर्गुणशैव, अर्चनशैव, योगशैव, ज्ञानशैव, अनुशैव, क्रियाशैव, नालुपादशैव (?) और शुद्धशैव ।

हमें इसका ज्ञान नहीं है कि शैवमत के इन विभिन्न सम्प्रदायों के क्या विषय थे । शैवमत के इन सम्प्रदायों में से किसी के विचारों का उल्लेख करने वाला कोई भी विशेष मूलग्रन्थ हमें नहीं मिलता । अपनी व्याख्या में हमने विभिन्न प्रकार के शैवमतों का उल्लेख किया है तथा उनमें से अनेक पाशुपत शैवमत के नाम से ज्ञाने जाते हैं परन्तु प्रकाशित अथवा अप्रकाशित निश्चित सामग्री के अभाव में हमारे लिए यह निश्चय करना असम्भव है कि यह पाशुपत प्रणाली भी विभिन्न नामों के विभिन्न सम्प्रदायों में विभाजित थी ।

<sup>१</sup> देखिए पृष्ठ ४५-५६ (७-१-३२) ।

महत्त्वपूर्ण अन्तर यह है कि, पतंजलि के योग में मन को पहले स्थूल पदार्थों पर, तत्पश्चात् तनमात्र, तदुपरान्त ग्रहकार तथा उसके बाद बुद्धि पर, केन्द्रित करना पड़ता है जबकि जैवयोग में योगी को शिव के दैवीस्वरूप का चिन्तन करना पड़ता है। योगशास्त्र में भी यह निर्धारित है कि मनुष्य ईश्वर का चिन्तन कर सकता है तथा उसके प्रति भक्ति द्वारा किसी भी योगी को मोक्ष प्राप्त हो सकता है। योगशास्त्र में योगी के लिए दो प्रकार के मार्ग हैं—प्रथम ईश्वर का चिन्तन तथा द्वितीय, सूक्ष्म से सूक्ष्मतर पदार्थों की ओर निरन्तर अग्रसर होता हुआ चिन्तन जिसके फलस्वरूप बुद्धि समस्त भौतिक प्रवृत्तियों तथा प्रभावों से सर्वथा रहित हो जाती है तथा अन्त में स्वयं प्रकृति में लुप्त हो जाती है और वहाँ से पुरावर्तन नहीं होता। अतः पतंजलि के योग में साख्यसिद्धांत व साख्यतत्त्व दर्शन का समन्वय बौद्ध मतानुयायी पूर्ण प्रचलित योग प्रणाली के साथ करने का प्रयास परिलक्षित होता है तथा 'ईश्वर' सिद्धांत वाले आस्तिक पंथ को भी समन्वित करने का प्रयत्न किया गया है जिसका योग-प्रणाली के साथ, येन-केन-प्रकारेण मोटे रूप में सामंजस्य बिठलाया गया है।

शिवमहापुराण प्राणो प्राणायाम का वर्णन करता है, जो इस प्रकार है—पूरक जिसमें नासिका से वायु लेकर समस्त शरीर में भरते हैं। रेचक, जिसमें वायु शरीर से निकालते हैं तथा कुम्भक, जिस प्रक्रिया में शरीर में वायु भरने के पश्चात् उसे स्थिर रखते हैं। प्राणायाम की प्रक्रिया से मनुष्य शरीर का इच्छानुसार त्याग कर सकता है।

प्राणायाम का विकास शनै-शनै श्वास प्रश्वास के समय को बढ़ाने से होता है। इस प्रकार प्राणायाम के चार स्तर हैं जिन्हें कन्धक, मध्यम, उत्तम तथा पर कहते हैं। सवेगात्मक भाव आनन्द की अभिव्यक्ति के कारण कम्प, स्वेद प्रकट होते हैं। इसी कारण कभी उन्मुक्त अभ्युपवाह तथा कभी-कभी असंगत वाणी या स्वरभग तथा मूर्च्छा तक आ जाती है। यह ध्यान देने की बात है कि ऐसी अवस्थाएँ पतंजलि के योग में न तो वर्णित हैं और न आवश्यक हैं। इसी सदर्भ में प्राणायाम का विवेचन प्रस्तुत किया गया है तथा पाँच प्रकार की वायु शक्तियों के विषय में बतलाया गया है जिन्हें प्राण, अपान, समान, उदान तथा व्यान कहा गया है। प्राणवायु में पाँच प्रकार की वायु सम्मिलित हैं जिन्हें नाग, कूर्म, कूकर, देवदत्त तथा धनजय कहा गया है जो प्राणवायु के विभिन्न कार्यों का संपादन करती हैं। अपानवायु वह शक्ति है जिसके द्वारा जो कुछ भी खाद्य तथा पेय के रूप में लिया जाता है उस सबका परिपाक हो जाता है तथा वह नीचे के भागों में चला जाता है। व्यान वह शक्ति है जो समस्त शरीर में व्याप्त है तथा इसका विकास करती है। उदान वह है जो जैविक ग्रन्थियों तथा शरीर को प्रभावित करती है। समान वह है जो शरीर को रक्तप्रवाह प्रदत्त करता है। जब योगी के संकल्प के अनुसार इन वायुओं की शक्ति तथा कार्यों का उचित समन्वय हो जाता है, तब वह शरीर के सभी दोषों तथा व्याधियों को समाप्त करने में सफल हो जाता है, और अपने स्वास्थ्य की उचित रीति से रखा करता है। उसकी परिपाक

शक्ति की वृद्धि हो जाती है एवं परिश्रम कम हो जाता है। उसका शरीर हल्का हो जाता है। शीघ्रता से चल फिर सकता है, उसमें शक्ति आ जाती है तथा उसकी बाणी में श्रेष्ठता आ जाती है। वह किसी रोग से पीड़ित नहीं होता तथा पर्याप्त रूप में उसे शक्ति तथा भोज्यस्वित्ता प्राप्त हो जाती है। उसे वारण, स्मरण, उपयोगिता, स्थिरता तथा सतुष्टि की शक्तियाँ प्राप्त होती हैं। वह सयास जतादि ले सकता है। अपने पाप नष्ट कर सकता है, यज्ञ कर सकता है तथा दान दे सकता है, जैसाकि मनुष्यों के लिए विहित है।

प्रत्याहार मन का वह नियन्त्रण है जिसमें इन्द्रियों को आकर्षित करने वाले विषयों से बुद्धि को विरत करने का प्रयास किया जाता है। जिसे सुख की कामना हो, उसे निवृत्ति के गुण का अभ्यास करना चाहिए तथा सत्य ज्ञान को प्राप्त करने का भी प्रयत्न करना चाहिए। अपनी इन्द्रियों पर नियन्त्रण करने से मनुष्य अपने को ऊपर उठा सकता है। जब इस प्रकार बुद्धि को किसी विषय पर स्थिरतापूर्वक अवहित किया जा सके, तब वह धारणा की स्थिति होती है। शिव के प्रतिरिक्त ऐसा कोई विषय नहीं जिस पर बुद्धि को स्थिरतापूर्वक अनुरक्त किया जाय। धारणा की उचित अवस्था में बुद्धि को उसके विषय, शिव से एक क्षण के लिए भी पृथक् नहीं करना चाहिए। बुद्धि की स्थिरता से धारणा अभ्यसर हो सकती है अतः धारणा के निरंतर अभ्यास से बुद्धि को दृढ़ तथा स्थिर बना लेना चाहिए। ध्यान शब्द 'ध्या' शब्द से निकलता है, जिसका अर्थ बाधारहित बुद्धि से शिव का चिन्तन है। अतः इस अवस्था को ध्यान कहा गया है। जब मनुष्य ध्यानावस्था में होता है तब उसके चिन्तन के विषय की, किसी अन्य विचार के संयोजन के बिना, निरंतर एक ही रूप में आवृत्ति होती रहती है। एक ही प्रकार के प्रत्यय अथवा विचार के निरंतर प्रवाह को ध्यान कहते हैं।<sup>१</sup> यह स्मरण रखना है कि मनुष्य को तप अथवा नाम का भजन अथवा मंत्रों का उच्चारण करके ध्यानावस्था में चले जाना चाहिए तथा जब ध्यान टूटे तब तप करते रहना चाहिए, तथा उससे फिर ध्यानावस्था में चले जाना चाहिए जब तक कि योग पूर्णतः प्राप्त नहीं हो जाता। समाधि योग की अन्तिम अवस्था है जिसमें बुद्धि प्रज्ञा के प्रकाश से आलोकित होती जाती है। प्रज्ञा लोक वह अवस्था है जिसमें यथार्थ में अन्य कुछ भी प्रतीत नहीं होता तथा जहाँ केवल समाधि में ध्येयविषय असीम शांत सागर के समान प्रज्वलित होता है।<sup>२</sup> बुद्धि को चिन्तन के विषय पर केन्द्रित करने पर,

<sup>१</sup> ध्येयावस्थित-चित्तस्य सदृश प्रत्ययशूचय,  
प्रत्ययांतर-निर्मुक्त प्रवाहो ध्यानमुच्चयते,  
सर्वम् अन्यत् परित्यज्य शिव एव शिवकर । —शिवमहापुराण, ७-२-३७ (५२-३)

<sup>२</sup> समाधिना च सर्वत्र प्रज्ञालोक प्रवर्तते,  
यदर्थ-मात्र-निर्भास स्तिमितोदधि-वत्-स्थितम्,  
स्वरूप-शून्यवद् भाग समाधिरभिधीयते ।

—तैत्तिरीय, ७-२-३७ (६१-२) ।



साधक, कुम्हती हुई अग्नि के समान दृष्टिगोचर होता है, वह न कुछ अवश करती है, न झुंघता है, न कुछ स्पर्श करता है और न उसकी बुद्धि विचार करती है। उसे कुछ बोध नहीं होता, वह तो सफ़ाई के टुकड़े के समान है। अतः जब मनुष्य की आत्मा शिव में लीन हो जाती है तब उसे समाधि की अवस्था कहते हैं। वह उस दीपक के समान है जिसकी शिखा स्थिरता से प्रज्वलित रहती है। समाधि की इस अवस्था को साधक कभी नहीं तोड़ता।

किन्तु यह ध्यान देना होगा कि योगाभ्यास के पथ में अनेक बाधाएँ उपस्थित होती हैं, जिन पर विजय प्राप्त करना आवश्यक है। इनमें से कुछ ये हैं —

आलस्य, कष्टप्रद रोग, प्रमाद, चित्तन के विषय के बारे में सशय, बुद्धि की अस्थिरता, श्रद्धा का अभाव, काल्पनिक धारणाएँ, पीडा, निराशा तथा विषयों पर आसक्ति। आलस्य का अर्थ शारीरिक तथा मानसिक दोनों के आलस्य से है। रोग निश्चय ही तीन धातुओं अर्थात् वात, पित्त तथा कफ में बाधा उपस्थित होने से होते हैं। प्रमाद योग के संपादन के साधनों के सही तरह प्रयोग में न लाने से उत्पन्न होता है। चित्तन के यथार्थ विषय का सशयपूर्ण अन्वेषण-स्थान सशय कहलाता है। श्रद्धा के अभाव का अर्थ है उपयुक्त भावना के बिना भी योग प्रक्रिया को चलाते रहना। समस्त दुःख तीन प्रकार के होते हैं — प्राध्यात्मिक, प्राधिभौतिक, प्राधिदैविक। निराशा व्यक्ति की कामनाओं के व्याघात से उत्पन्न होती है तथा दौर्मनस्य नामक मानसिक कष्ट का कारण है। जब बुद्धि, कामना के विभिन्न विषयों की ओर आकर्षित होती है, तब इसे स्फुरण की अवस्था कहते हैं। जब इन बाधाओं पर विजय प्राप्त कर ली जाती है तब अन्य बाधाएँ अनौकिक शक्तियों के प्रकट होने के मार्ग में आकर उपस्थित हो जाती हैं।

पाशुपत-योग में 'योग' शब्द का प्रयोग, 'युजिर योगे' धातु से माना गया है, न कि मूल 'युज् समाधी से, जैसा कि पतञ्जलि के योग में किया गया है। चित्तन, चित्तन के विषय तथा चित्तन के उद्देश्य के पूर्ण ज्ञान से ही यथार्थ योग उदित होता है। शिव के चित्तन के समय व्यक्ति को शिव की शक्ति का भी चित्तन करना चाहिए, क्योंकि समस्त ससार उन दोनों से व्याप्त है।

उन चमत्कारिक शक्तियों में से, जो योग की उन्नति के मार्ग में बाधा समझी गई है, प्रतिभा भी एक है, जो सूक्ष्म पदार्थों, भूतकालिक वस्तुओं, हमारे नेत्रों से दुर्बोध्य वस्तुओं तथा भविष्य में आने वाली वस्तुओं की ज्ञान-शक्ति है। न्याय मजरी में जयत ने प्रतिभा शब्द का उल्लेख सर्वथा भिन्न अर्थ में किया है। उनका वहाँ प्रतिभा से अर्थ भविष्य में घटित होने के ज्ञान की अस्पष्ट अनुभूति से है, उदाहरणार्थ 'कल मेरे आता आएँगे।' बिना प्रयत्न समस्त प्रकार के नादों के बोध की शक्ति, ससार में किसी भी प्राणी द्वारा जो कुछ भी व्यक्त किया जाय उसे समझने की शक्ति तथा दिव्य दृष्टि की शक्तियाँ इसमें सम्मिलित हैं। अतः इन अद्भुत शक्तियों द्वारा मनुष्य दिव्य सुख तथा उच्चकोटि

के स्वर्ण एव आग के उत्कृष्ट सुख प्राप्त कर सकता है। अतः मनुष्य समस्त प्रकार की अद्भुत शक्तियाँ प्राप्त कर सकता है, तथा उनका उन समस्त वस्तुओं पर पूर्ण अधिकार हो जाता है, जिनकी उसे कामना हो। विभिन्न प्रकार की ऐसी अद्भुत शक्तियों को और अधिक स्पष्ट करना अनावश्यक है, जिन्हें योगी प्राप्त कर सकता है किन्तु जो उसे उसके महायोग अर्थात् शिव से ऐक्य के उन्नत मार्ग से विमुख कर सकती है।

परन्तु यह बात ध्यान देने योग्य है कि पाशुपत योग के उसी अध्याय में कुछ ऐसी विधियाँ प्रस्तुत की गई हैं, जो पातञ्जल-योग में नहीं मिलती हैं। अतः ७-२-३८ में योग के एक विशेष आसन के वर्णन में मनुष्य को नासिका के छोर पर ध्यान केन्द्रित करने तथा इधर-उधर न देखने का परामर्श दिया गया है। मनुष्य पाषाण के समान स्थिर होकर बैठ जाता है तथा शिव व शक्ति का ध्यान अपने आप में करने का प्रयत्न करता है, मानो वे उसके हृदय में स्थापित हो तथा उसको अपने साथ तादात्म्य का चिन्तन करता है। मनुष्य अपनी नाभि, गला, तालु तथा मोहों के बीच के स्थान पर भी ध्यान केन्द्रित कर सकता है। मनुष्य को एक ऐसे कमल का जिसमें दो, छ, दस, बारह अथवा सोलह पल्लवियाँ हो, अथवा एक प्रकार के चतुर्भुज का ध्यान करना चाहिए जिसमें मनुष्य शिव को स्थापित कर सके। मोहों के बीच के स्थान के कमल की दो पल्लवियाँ विद्युत् के समान उज्ज्वल हैं। इसी प्रकार उन अन्य कमलों में जिनमें अधिक पल्लवियाँ होती हैं, उनमें नीचे से ऊपर की ओर प्रत्येक पल्लवियों के साथ स्वर प्रतीक रूप में संयोजित होते हैं। 'क' से प्रारम्भ तथा 'ट' से अत होने वाले व्यंजन अक्षर भी कमल से प्रतीक रूप में संयोजित माने जाते हैं तथा उन पर ध्यान केन्द्रित करना चाहिए। एक प्रकार की दुर्बोध विधि से भिन्न-भिन्न व्यंजन अक्षर काल्पनिक कमलों की भिन्न-भिन्न पल्लवियों के प्रतीक रूप में संयोजित माने जाते हैं तथा मनुष्य को स्थिरता से पल्लवियों के अक्षरों के प्रतीक रूप में शिव तथा शक्ति का चिन्तन करना चाहिए।

योग-मार्ग पर अग्रसर होने हेतु, शैव-धर्म-ग्रन्थों में उल्लेखित शिव प्रतिमाओं का ध्यान भी आवश्यक है जैसे शिव की भिन्न-भिन्न स्थूल प्रतिमाओं का दर्शन और ध्यान।

ध्यान पहले किसी पदार्थ पर से आरम्भ होना चाहिए, तत्पश्चात् यह पदार्थरहित हो जाता है। परन्तु बुद्धिवादियों का कहना है कि ध्यान की पदार्थरहित स्थिति कभी हो ही नहीं सकती। अतः यह कहा जाता है कि ध्यान में बौद्धिक विस्तार होता है।<sup>१</sup>

<sup>१</sup> तत्र निर्विषय ध्यान नास्तीत्येष सता मतम्,  
बुद्धिर्हि सन्ति काचिद् ध्यानमित्यभिधीयते।

इसी कारण ध्यान की अवस्था मे केवल बुद्धि का प्रवाह होता है, और उसे प्रायः निर्विषय माना जाता है। अतः जिसे निर्विषय ध्यान कहते हैं, वह केवल सूक्ष्म तत्त्वों पर चिंतन है। यह भी प्रायः कहा जाता है कि जब शिव के किसी विशेष आकार पर चिंतन होता है तब उसे सविषय कहते हैं, तथा जब यह आत्मज्ञान के विस्तार के रूप मे निराकार अवस्था मे होता है, तब इसे निर्विषय कहते हैं, इस विषय ध्यान को सबीज भी कहते हैं तथा निर्विषय ध्यान निर्बीज कहलाता है। प्राणायाम तथा ध्यान के फल-स्वरूप बुद्धि पारदर्शक हो जाती है तथा शिव के विचार का निरंतर स्मरण होता रहता है। जैसा हमने पहले कहा है, ध्यान का अर्थ शिव के आकार के निरंतर प्रवाह के अतिरिक्त कुछ नहीं है।<sup>१</sup> बुद्धि का यह निरंतर प्रवाह ही ध्यान का विषय माना जाता है। आनन्द तथा मोक्ष दोनों ध्यान से उत्पन्न होते हैं, इसी कारण मनुष्य को सदैव ध्यान का अभ्यास करना चाहिए। ध्यान से अधिक उच्च कुछ भी नहीं है।<sup>२</sup> जो ध्यान करते हैं वे शिव के प्रिय हैं न कि वे जो केवल कर्मकांड करते हैं।

<sup>१</sup> बुद्धि-प्रवाह-रूपस्य ध्यानस्यास्यावलम्बनम्,  
अध्यामिष्युष्यते सद्भिस्तत्त्वं साम्ब स्वयं शिव ।

—शिव-महापुराण, ७ २ ३६ १६ ।

<sup>२</sup> नास्ति ध्यानसमं तीर्थं नास्ति ध्यानसमं तप  
नास्ति ध्यानसमो यज्ञस्तस्माद् ध्यानं समाचरेत् ।

—बही, २. ३६. २८ ।

## शैव-दर्शन के कुछ महत्वपूर्ण ग्रन्थ

### पाशुपत सूत्रों का सिद्धांत

शैवमत की पाशुपत-प्रणाली के कुछ दार्शनिक सिद्धांतों का सम्बन्धित खंडों में विवरण किया गया है। परन्तु प्रणाली के आचार सम्बन्धी तथा कर्म-कांड सम्बन्धी पक्षों के प्रामाणिक स्पष्टीकरण की आवश्यकता है, जिनका प्रायः अन्य स्थानों में, उदाहरणार्थ, सर्वदर्शन-संग्रह की शैवमत की व्याख्या में, उल्लेख किया गया है। यह पाशुपत-सूत्रों में जिन पर कौंडिण्य का भाष्य है मिलती है, जिसका प्रकाशन १९४० में त्रिवेन्द्रम के ट्रेंवन कोर विश्वविद्यालय के प्राच्य हस्तलेख पुस्तकालय द्वारा हुआ था। यह कहा जाता है कि शिव ने नकुलीर के रूप में अवतार लिया था, अतः वे पाशुपत-सूत्रों के निर्माता थे। कौंडिण्य का भाष्य भी बहुत प्राचीन है जैसाकि इसकी लेखन-पद्धति से निर्धारित किया जा सकता है। पाशुपत-सूत्रों के संपादक ए० शास्त्री का विचार है कि कौंडिण्य चौथी तथा छठी शताब्दी के मध्य वर्तमान हो सकते हैं। कौंडिण्य के भाष्य के साथ पाशुपत-सूत्र हमें शैवमत का कोई दर्शन नहीं देते हैं। वह लगभग पूर्णतया कर्मकांडी अथवा जीवन के आचार की व्याख्या करते हैं। यह भी बहुत सम्भव है कि जीवन के ऐसे वैराग्याचार प्राचीनकाल से ही प्रचलित हो, तथा शैवमत का दर्शन इनके साथ बाद में जोड़ दिया गया हो। यद्यपि जीवन के ऐसे वैराग्य आचारों का बाद में प्रतिपादित शैव-दर्शन से कोई सम्बन्ध नहीं है, तथापि सामान्य मानव-शास्त्रीय दृष्टि से तथा धार्मिक दृष्टि से वे रुचिकर अध्ययन का विषय हो सकते हैं क्योंकि वैराग्य के यह आचार उन मनुष्यों के जीवन से सम्बन्धित हैं, जो शैव-दर्शन में विश्वास करते हैं। माधव के सर्व-दर्शन-संग्रह में पाशुपत-प्रणाली को दर्शन की किसी पद्धति के रूप में नहीं बरन् विभिन्न प्रकारों की वैराग्य-साधना के रूप में वर्णित किया गया है। जब शंकराचार्य शैव-प्रणाली का खंडन करते हैं, तब वह उसे विस्तृत रूप के किसी दार्शनिक सिद्धांत के रूप में विशेषतः उल्लिखित नहीं करते। वे शैवों को 'ईश्वरकारणी' कहते हैं, जो ईश्वर को ससार का सृष्टा मानते हैं। निःसंदेह नैयायिक भी ईश्वरकारणिन हैं, तथा वे भी इस तरह शैव ही हुए। नैयायिकों के अन्य सिद्धांत मुख्यतः वैशेषिक से लिए गए हैं, तथा शंकर ने न्याय-वैशेषिक की अपनी सम्मिलित आलोचना में उनका उल्लेख किया है। अतः जहाँ तक धार्मिक मान्यता का प्रश्न है नैयायिकों का पंथ शैवों के समान ही है। परन्तु जहाँ

पाशुपत-सम्प्रदाय के शिव, वैराग्य के कर्मकांडों की प्रमुखता देते हैं, वहीं नैयायिक तार्किक शास्त्रार्थ को प्रमुखता देते हैं। अतः यदि यहाँ पाशुपत-पथ के वैराग्य-पक्ष की सामान्य रूपरेखा का विवेचन किया जाए तो वह अप्रासंगिक नहीं होगा, यद्यपि यह दार्शनिक सिद्धांतों की दृष्टि से कोई महत्वपूर्ण योगदान नहीं माना जाएगा।

टीकार कौंडिण्य ने अपने भाष्य के आरम्भ में, उस पाशुपति की स्तुति से मंगला-चरण किया है जिसने ब्रह्मा से आरम्भ कर सम्पूर्ण ससार की सृष्टि सबके शुभ के लिए की है। उनके अनुसार पाशुपत-प्रणाली में तर्क के पांच विषय-कार्य, कारण, योग, विधि तथा दुखात हैं।<sup>१</sup>

पाशुपत-प्रणाली का उपदेश सब प्रकार के दुखों के संपूर्ण विनाश के लिए है, तथा यह उपदेश केवल अधिकारी शिष्यों को ही दिया जा सकता है। जब प्रभु द्वारा निर्धारित वैराग्य के आचारों का शिष्य अनुसरण करता है, तब वह उसके (प्रभु को) अनुग्रह द्वारा मोक्ष प्राप्त करता है। यह पहले स्पष्ट किया गया है कि शिव महाकारुणिक कहलाते हैं। शैब विचार का स्पष्टीकरण करते हुए हमने कर्णा के सिद्धांत का पूर्ण परीक्षण किया है, तथा यह भी देखा है कि अनुग्रह का यह सिद्धांत कर्म सिद्धांत तथा पुनर्जन्म सिद्धांत से सम्बन्धित है, जो कर्म सिद्धांत में निहित न्याय की धारणा के अनुरूप है। परन्तु पाशुपत-सूत्र में हमें यह बताया गया है कि मोक्ष शिव के अनुग्रह से प्रत्यक्ष प्राप्त होता है। 'पशु' शब्द का अर्थ सत्ता तथा समस्त शक्तिमानों के अलावा समस्त चेतन प्राणियों से है। उनका पशुत्व इस तथ्य में निहित है कि वे निर्बल हैं तथा उनकी निर्बलता उनका बधन है। यह बधन, अर्थात् उनकी कारण शक्ति पर संपूर्ण निर्भरता अनादि है। 'पशु' शब्द 'पाश' से सम्बन्धित है जिसका अर्थ 'कारण तथा कार्य' है तथा जो शास्त्रीय भाषा में 'कला' कहलाता है। इस प्रकार समस्त पशु कारण व कार्य, ऐन्द्रिय पदार्थों एवं उनके विषय से बंधे हैं तथा उनसे अनुरक्त हो जाते हैं। 'पशु' शब्द 'पश्यति' से निकला है। यद्यपि समस्त पशु सर्वव्यापक तथा शुद्ध चेतन स्वरूप हैं, तथापि वे केवल अपने शरीरों का ही प्रत्यक्ष कर सकते हैं, उन्हें कारण तथा कार्य के स्वरूप का बोध नहीं है, तथा वे उनके परे नहीं जा सकते। पशुपति का अर्थ यह है कि वह सब जीवों की रक्षा करता है। कौंडिण्य निश्चयपूर्वक कहते हैं कि दुखों से मुक्ति

<sup>१</sup> पाशुपत-सूत्रों के संपादक नकुलीश से आरम्भ कर गुरुओं की निम्नलिखित सूची देते हैं—नकुलीश, कौशिक, गार्ग्य, मैत्रेय, कौरूष, ईशान, परगार्य, कपिलानन्द, मनुष्यक, कुशिक, अग्नि, पिंगल, पुष्पक, बृहदार्य, अगस्ति, सन्तान, राशिकर (कौंडिण्य) तथा विद्यागुरु। सत्रहवें गुरु राशिकर को संपादक ने कौंडिण्य माना है। यह इस मान्यता पर आधारित है कि बृहदारण्यक उपनिषद् ६.२.४ में कौंडिण्य गोत्र के नाम के रूप में आता है।

केवल ज्ञान, वैराग्य, धर्म, ऐश्वर्य एवं त्याग के द्वारा नहीं बल्कि केवल प्रसाद से ही प्राप्त हो सकती है ।<sup>१</sup>

शैवानुशासन ग्रहण करने का अधिकारी तीक्ष्ण-बुद्धि वाला ब्राह्मण होता है । भक्ति सम्बन्धी आचारों की ओर प्रवृत्त करने वाला शिव बनने की कामना उत्पन्न करता हुआ गुरु उपदेश, उदारता और अनुग्रह की भावना से उन्हें दिया जाता है, जो समस्त दुखों के विनाश की कामना करते हैं ।

'योग' शब्द का प्रयोग आत्मा का ईश्वर से संयोग निर्देशित करने के लिए किया गया है (आत्मेश्वर संयोग योग) । इस प्रकार संयोग का अर्थ है कि जो मनुष्य अन्यथा सलग्न था, वह अपने को ईश्वर के श्रेष्ठ विषय की ओर अभिमुख करता है, अथवा इसका यह भी अर्थ हो सकता है कि ईश्वर तथा मनुष्य दोनों का एक-दूसरे से सम्पर्क होता है, जब तक वे पूर्णतः मिल न जाय । सामाजिक पदार्थों में विरक्ति होना योग की प्रथम आवश्यकता है ।

योग की प्राप्ति केवल ज्ञान द्वारा नहीं हो सकती, बल्कि मनुष्य को योग-विधि नामक एक निश्चित प्रकार के कर्म का पथ ग्रहण करना पड़ता है । विधि का अर्थ कर्म है । इस प्रकार हमारे पास सुख व दुःख के विनाश के रूप में काय, काण्ठ, योग तथा विधि एवं पाँच तत्त्व हैं जो पाशुपत शान्ति के विचार-विमर्श के विषय हैं ।

प्रत्यक्ष ज्ञान का वर्णन करते हुए यौडिष्य इन्द्रिय-प्रत्यक्ष तथा आत्म-प्रत्यक्ष में भेद करने है । इन्द्रियों द्वारा मनुष्य विभिन्न प्रकार के ऐन्द्रिय पदार्थों का प्रत्यक्ष कर सकता है । जैसेकि शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध तथा वे पदार्थ जिनमें ये स्थित हैं । वास्तव में बहुत से प्रत्यक्ष इन्द्रिय पदार्थ के सन्निकर्ष द्वारा होते हैं तथा अपनी संपूर्णता में ऐसे संपर्क द्वारा अनेक पक्षों में अभिव्यक्त होते हैं और प्रमाण माने जाते हैं । आत्म-प्रत्यक्ष का अर्थ, सम्बन्ध की वह संपूर्णता है, जो चित्त, अन्तःकरण, मन तथा बुद्धि द्वारा उत्पन्न होती है । अनुमान स्वाभाविक रूप से प्रत्यक्षीकरण पर आधारित है । मन, बुद्धि तथा आत्मा का सम्बन्ध अपने को अनेक रूपों में व्यक्त करता है और सरकार तथा स्मृतिर्था उत्पन्न करता है । यह अन्य प्रकार के ज्ञान अथवा उनमें अनुमित होने वाले ज्ञान चेतनाओं की ओर प्रवृत्त करता है ।

अनुमान, दृष्ट (प्रत्यक्षीकृत) तथा सामान्यतोदृष्ट (सामान्यो द्वारा प्रत्यक्षीकृत) दो प्रकार का होता है । दृष्ट अनुमान दो प्रकार का होता है—पूर्ववत् तथा शेषवत् ।

<sup>१</sup> तस्मात्प्रसादात् स दुःखान्तं प्राप्यते । न तु ज्ञान-वैराग्य-धर्म-ऐश्वर्य-त्याग-मात्रादित्यर्थः ।

पूर्ववत् वह है जो पूर्व अनुभवों से सम्बन्धित है। इसके छ अंगुलियाँ देखी गई थीं तथा अब भी हमें इसके छ अंगुलियाँ दिखती हैं, अतः यह वही है जो पहले था। यह पूर्ववत् दृष्टानुमान है। जबकि एक पशु को उसके सींगों तथा लटकती हुई घायल के प्रमाण पर गाय के रूप में पहचानते हैं, तब उसे शेषवत् अनुमान कहते हैं। शेषवत् अनुमान का उद्देश्य एक जाति की वस्तुओं का दूसरों से भेद करना है। सामान्यतो दृष्ट (सामान्यो द्वारा प्रत्यक्षीकरण) के उदाहरण के लिए यह कहा जाता है कि क्योंकि एक पदार्थ की स्थिति अनेक स्थानों पर नहीं हो सकती अतः मनुष्य यह अनुमान कर सकता है कि चंद्रमा तथा तारे जो स्थान परिवर्तन करते हैं—आकाश में घूम रहे हैं। आगम अथवा शब्द-प्रमाण वह शास्त्र-प्रमाण है जो हमें महेश्वर से उनके शिष्यों द्वारा प्राप्त हुआ है। पाशुपत-सूत्र केवल प्रत्यक्षीकरण, अनुमान तथा शब्द-प्रमाण स्वीकार करता है, अन्य प्रकार के प्रमाण इन्हीं के अन्तर्गत आ जाते हैं।

प्रमाणों द्वारा पदार्थों की सिद्धि प्रत्यक्ष करने वाले दृष्टा के लिए की जाती है। प्रमाणों के विषय पाँच प्रकार के तन्त्र हैं, कार्य, कारण, योग, विधि तथा दुःख का विनाश चेतना अथवा विचार-उत्पत्ति सविद, सचित्तन अथवा संबोध कहलाते हैं। इन्हीं के द्वारा ज्ञान प्रवृत्त होता है। प्रारम्भ के प्रथम क्षण से ज्ञान की पूर्ति तक ज्ञान की प्रक्रिया चलती रहती है।

आचार्यों के विषय में यह कहा गया है कि मनुष्य को भस्म सङ्गृहीत करनी चाहिए तैयार करनी चाहिए तथा शरीर पर प्रातःकाल, मध्याह्न तथा तीसरे पहर इस भस्म का लेप करना चाहिए। किन्तु यथाथ म्मान, मदगुणों की प्राप्ति द्वारा ही होता है, जिससे आत्मा शुद्ध हो जाती है। मनुष्य को भस्म पर लेटना भी चाहिए किन्तु जागते रहना चाहिए क्योंकि जिस व्यक्ति को जन्म व पुनर्जन्म के चक्र से भय है उसके पास निद्रा के लिए समय नहीं हो सकता। शुद्धि के लिए तथा शैव चिह्न धारण करने की दृष्टि से जल के स्थान पर भस्म का प्रयोग होना चाहिए। अतः भस्म लिंग कहलाती है अर्थात् पाशुपत-वैरागी का चिह्न। यहाँ हमें ध्यान देना होगा कि लिंग शब्द, जो शैव सिद्धांत के सम्बन्ध में प्रायः लिंग-पूजन सम्बन्धी चिह्न के लिए प्रयोग होता है, यहाँ पर मनुष्य को केवल पाशुपत-वैरागी सूचित करने वाले चिह्न के रूप में प्रयुक्त हुआ है। जिस भस्म में शरीर पर लेप होता है वह मनुष्य को पाशुपत-वैरागी के रूप में दर्शाती है। अतः भस्म न लिंग मानी जाती है। यह भस्म पाशुपत वैरागी को अन्य पथों के अनुयायियों से पृथक् करती है।

पाशुपत योगी श्रम, जगल अथवा किसी तीर्थ-स्थान में रह सकता है, तथा वहाँ वह अपने को श्रम शब्द के उच्चारण, हँसने, गाने, नृत्य करने तथा अपने मुँह व होठों से विशेष प्रकार की ध्वनियाँ निकालने में सलग्न कर सकता है। नैतिक गुणों को प्रदान करने वाले तथ्यों में अत्यधिक प्रमुखता यमों को दी गई है, जिनमें अहिंसा, ब्रह्मचर्य,

सत्य तथा अपरिग्रह सम्मिलित है। इनके पश्चात् नियम है जिनमें अक्रोध, गुरु-सेवा, शुद्धता, हल्का भोजन तथा अग्रमाद सम्मिलित हैं। यम तथा नियम मे से यम अधिक महत्वपूर्ण माना जाता है। जैनियों की तरह अहिंसा को अत्यधिक प्रमुखता दी गई है तथा वह सर्वोत्तम मानी गई है। वास्तव मे ब्रह्मचर्य का अर्थ सब प्रकार के इंद्रिय-नियंत्रण से है, विशेषकर स्वाद तथा प्रजनन के इन्द्रियों के नियमन से। स्त्रियों से सम्बन्ध का बहुत तिरस्कार किया गया है। सत्य मे सच बोलना भी शामिल है तथा उसकी प्रशंसा भी की गई है किन्तु सत्य का वास्तविक मापदंड यही माना गया है कि उसके बोलने से अधिकाधिक जन-कल्याण होना चाहिए। अशुद्ध कथन अथवा मिथ्या कथन भी यदि समस्त जीवों के लाभ के लिए हैं, तब उसे कठोर सत्य कथन से श्रेष्ठ मानना चाहिए। यह ध्यान देने की बात है कि पाशुपत-प्रणाली समस्त प्रकार के वाणिज्य कर्म तथा व्यापार का निषेध करती है, क्योंकि इनसे परस्पर व्यवहार करने वाले व्यक्तियों को कष्ट पहुँच सकता है। ऊपर अक्रोध की गणना, सद्गुण के रूप मे की गई है। इसके अन्तर्गत ईर्ष्या, शत्रुता, दर्प एवं मनुष्य के मन में दूसरों के अशुभ की कामना, इत्यादि सभी बातों से पूर्णतः उदासीनता सम्मिलित है। साथ ही इनके अनु-रूप किया गया कोई भी कर्म, अक्रोध मे ही शामिल माना जाता है। पाशुपत योगी को भिक्षावृत्ति से अपना जीवन-यापन करना पड़ता है।

ऊपर यह कहा गया है कि पाशुपत वैरागी को ब्राह्मण होना चाहिए। विशेष परिस्थितियों के अतिरिक्त उसके लिए स्त्रियों तथा शूद्रों से सम्भाषण का निषेध है। ऐसी विशेष परिस्थितियों के आ जाने पर उसे अपनी बुद्धि भस्म स्नान, प्राणायाम, रौद्री गायत्री के उच्चारण द्वारा करनी चाहिए। यदि किसी को स्त्री अथवा शूद्र से मिलकर उससे सम्भाषण करना पड़ता है, तब उसके लिए प्राणायाम आदि का निर्धारण वैरागी की बुद्धि के लिए किया गया है, क्योंकि अन्यथा उनसे मिलने के लिए विवश होने पर वैरागी की बुद्धि मे क्रोध उत्पन्न हो सकता है, तथा उससे उसकी स्वयं की बुद्धि को आघात पहुँच सकता है।

जब बुद्धि शुद्ध हो जाती है तथा मनुष्य परम प्रभु महेश्वर के साथ योग-मार्ग पर अग्रसर होता है तब मनुष्य को अनेक अद्भुत शक्तियाँ प्राप्त होती हैं।<sup>१</sup>

महेश्वर जो ब्रह्मन् भी माने जाते हैं, अनादि तथा अविनाशी हैं, वे अजन्मा हैं तथा सब प्रकार के रोगों से रहित हैं। जब मनुष्य को उनके स्वरूप का ज्ञान हो जाता है, तब मनुष्य को उनमें शरण लेनी चाहिए तथा उनके द्वारा शास्त्रों मे वर्णित आचारों का अनुसरण करना चाहिए।

<sup>१</sup> देखिए पाशुपत सूत्र १, २१-३७।



महेश्वर अपने जीवामय स्वरूप से समस्त पदार्थों की सृष्टि तथा संहार करने वाले बतलाए गए हैं। ईश्वर महान् है क्योंकि वह समस्त जीवों की गतिबो तथा प्रवृत्तियों का नियंत्रण करता है। उसकी नित्यता उसके निरंतर ज्ञान तथा क्रिया में है, जिसके द्वारा वह सब में व्याप्त है। वह रुद्र कहलाता है क्योंकि वह सबको भय से सयोजित करता है।<sup>१</sup>

महाप्रभु स्वस्थित (अपने आप में स्थित) विश्व की सृष्टि, पालन तथा संहार करता है अर्थात् उसमें ही आकाश में तारों के समान विश्व प्रकट तथा लुप्त हो जाता है। ईश्वर अपनी सकल्प-शक्ति से ससार की सृष्टि करता है क्योंकि कार्य-रूप समस्त संसार उसके स्वयं के जल तथा शक्ति में अवस्थित है तथा उसकी शक्ति के कारण ही निरन्तर स्थित रहता है।

इस विषय के पुन स्पष्टीकरण के लिए भाष्य (२-५) में यह कहा गया है कि महेश्वर का तत्त्व सर्व-व्यापक है तथा पुरुष, प्रधान आदि तत्त्व महत्तत्त्व के ओतप्रोत हैं। इसी प्रकार, आत्मा का तत्त्व होने के कारण पुरुष तत्त्व भी सर्व-व्यापक है, तथा प्रधान आदि के चौबीस तत्त्व पुरुष द्वारा ओतप्रोत हैं। इसी प्रकार तत्त्वों के क्षेत्र में भी, बुद्धि सर्वव्यापक है तथा ग्रहकार से प्रारम्भ होकर अन्य बाईस तत्त्व बुद्धि द्वारा ओतप्रोत हैं, इसी प्रकार ग्रहकार भी सर्वव्यापक है तथा ग्यारह इन्द्रियाँ इसके द्वारा ओतप्रोत हैं, पुन इसी प्रकार ग्यारह इन्द्रियाँ सर्वव्यापक है तथा सूक्ष्म पाँच तन्मात्र उनके द्वारा प्रवेश करते हैं। इसी प्रकार स्मूल पदार्थों में भी आकाश, वायु तेजस आदि को इन्हीं प्रक्रियाओं से व्याख्यात किया जा सकता है।

कारण तथा कार्य के प्रारम्भिक मूल भेद के विषय में प्रश्न उठता है। भाष्य (२-५) के लेखक का कथन है कि इनका बोध हल्दी तथा जल के मिश्रण के सादृश्य से कराया जा सकता है, हल्दी के जल में एक ओर जल के गुण हैं तथा दूसरी ओर हल्दी के गुण। इस प्रकार जब महेश्वर समस्त जीवों को उनके दिए हुए सुखों, दुखों तथा उन शरीरों जिनसे वह उन्हें सम्बन्धित करता है, सयोजित माना जाता है, तब हम पूर्णता का ल्याल होता है। इस प्रकार ईश्वर प्रकृति के सुखों व दुखों से सयोजित हो सकता है, यद्यपि वह स्वयं सर्वथा अपरिवर्तनशील है। इसी दृष्टान्त से प्रधान व प्रकृति के अन्य तत्त्वों का भी स्पष्टीकरण किया जा सकता है। सर्वव्याप्त होने के कारण परमेश्वर स्वाभाविक रूप से कारण तथा निमित्त अवस्था, दोनों में व्याप्त है। कारण से तदात्म होने के कारण कार्य नित्य है, कारण अर्थात् ईश्वर नित्य है तथा समस्त सृष्टि उसमें तथा उसके द्वारा होती है। इस प्रकार के तर्क से ससार नित्य हो जाता है, क्योंकि

<sup>१</sup> क्तस्य भयस्य द्रावणात् संयोजनाद् रुद्रः।

यदि रक्षक नित्य है, तब रक्षा की जाने वाली वस्तुएँ अवश्य नित्य होंगी। ससार के नित्य होने के कारण ईश्वर उसके विभिन्न विभागों को यथोचित क्रम में संयोजित करता है। विविध विभागों का उचित संयोजन करने में ईश्वर का अनुग्रह ही कारण है।

ईश्वर की सकल्प-शक्ति के सर्व-शक्तिमान् तथा निःसीम होने के कारण वह अपनी इच्छानुसार ससार तथा मनुष्यों के प्रारब्ध में परिवर्तन चटित कर सकता है। वह आवश्यक रूप से मनुष्य अथवा उसके कर्म पर निर्भर नहीं है।<sup>१</sup> ईश्वर का संकल्प विकास की प्रक्रिया के रूप में अथवा पदार्थों की अवस्था में बन्धन अथवा मुक्ति का प्रवेश कराते हुए हस्तक्षेप द्वारा कार्य कर सकता है। किन्तु ईश्वर के सकल्प के निष्पादन में एक सीमा यह है कि मुक्त आत्माएँ पुनः दुःख से संयोजित नहीं होती हैं। कार्यरूप ससार की सीमा यह है कि इसकी उत्पत्ति, सहायता तथा सहार अथवा परिवर्तन, कारण तत्त्व अर्थात् परमेश्वर द्वारा होता है। अतः यह कारण तथा कार्य का क्षेत्र है। जो समस्त दुःखों का अन्त करना चाहते हैं उन्हें स्वयं को किसी अन्य की नहीं, बल्कि भगवान् शिव की पूजा में सलम्न कर लेना चाहिए।

यह परामर्श दिया गया है कि पाशुपत योगी को अद्भुत शक्तियों की प्राप्ति पर बहुत अधिक प्रसन्न नहीं होना चाहिए। तीर्थ-स्नान व मन्दिरों में तथा साधारण मनुष्यों के मध्य, दोनों ही स्थानों में उसे योगी के समान अस्म का लेप तथा मन्दहास आदि व्यवहार करते रहना चाहिए। यह चर्या कहलाते हैं। इस चर्या में योगी का आनन्द अद्भुत शक्तियों की प्राप्ति के अभिमान के किसी रूप के साथ संयोजित नहीं, बल्कि अपने शुद्ध रूप में अभिव्यक्त होना चाहिए।

आध्यात्मिक पूजा की प्रक्रिया केवल तब ही हो सकती है, जब मनुष्य अपने मन में अपने को महेश्वर को समर्पित करने की प्रक्रिया आरम्भ कर दे तथा तब तक यह प्रक्रिया चलती रहे जब तक कि लक्ष्य प्राप्त न हो जाए। जब मनुष्य पूर्णरूप से अपने को केवल शिव को अर्पित कर देता है, तब वह मोक्ष की अवस्था से वापस नहीं आता। यही आत्मसमर्पण का रहस्य है।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> कर्म-कामिनश्च महेश्वरमपेक्षन्ते न तु भगवान् ईश्वरं कर्म पुरुषं वा पेश्यते। अतो न कमपेक्ष ईश्वरः।

—पाशुपत-सूत्र २-६ (टीका)।

<sup>२</sup> ऐकान्तिकात्यन्तिक-रुद्र-समीप-प्राप्तेरेकान्तेनैव अनावृत्ति-फलत्वादसाधारण-फलत्वाच्च-आत्म-प्रदानमतिदानम्।

—बही, २-१५ (टीका)।

महेश्वर, जो ब्रह्मदेव, कृष्ण, रूद्र के नाम से जाना जाता है, काल भी कहलाता है। काल की क्रिया में भिन्न प्रकार के सुख-दुःख पूर्ण अनुभवों के साथ भिन्न योनियों में भिन्न जीवों का भिन्न प्रकार के क्षीरीयों से संयोजन करना, उसके कार्य-क्षेत्र के अंतर्गत है। जीव कात्य कहलाते हैं, क्योंकि वे ईश्वर अथवा काल में हैं। 'कला' शब्द कार्यों (कात्य) को तथा उनके निमित्तों (कारण) को दिया गया है। इस प्रकार पृथ्वी जल आदि पांच तत्व कार्य के रूप में कला कहलाते हैं। उनके गुणों को भी कला कहते हैं। अहंकार तथा बुद्धि के साथ ग्यारह इन्द्रियां कारण कहलाती हैं। स्वयं ईश्वर विकारण तथा इन्द्रियों से रहित है, अतः प्रत्यक्षीकरण तथा कार्य करने की उसकी शक्तियां असीम एवं निर्बाध हैं। यह ईश्वर ही है, जो समस्त पदार्थों तथा जीवों को कात्य तथा कारण के रूप में कलाप्रो से संयोजित करता है। परमेश्वर सकल तथा निष्कल, अतर्वर्ती तथा अतीत माना जाता है, परन्तु उसके परात्पर पक्ष में भी उसमें वे समस्त शक्तियां हैं, जिनसे वह समस्त जीवों के लिए अपने अनुग्रह का विस्तार कर सकता है।

तृतीय अध्याय में यह कहा गया है कि यथार्थ शैव योगी को बाह्य आचारों का त्याग कर देना चाहिए जिससे कोई उसे शैव योगी के रूप में नहीं पहचाने तथा समाज में उच्च स्थान नहीं दे। जिन मनुष्यों के मध्य वह रहता है, जब वे उसका इस प्रकार प्रत्याख्यान करेंगे, तब उसका यही अपमान उसके पापों का नाश कर सकेगा। जब योगी अज्ञानी मनुष्यों द्वारा किए हुए अपमान सहता है, तब वह स्वाभाविक ही सहनशीलता प्राप्त करता है। मनुष्य प्रायः उसे एक उन्मत्त अथवा एक अज्ञानी मनुष्य या मद बुद्धि आदि कुबचन कहेंगे, तथा ऐसी परिस्थितियों में उसे जनता के ध्यान से दूर हो जाना चाहिए तथा ईश्वर पर अपनी बुद्धि केन्द्रित करनी चाहिए। ऐसे व्यवहार से वह न केवल शुद्ध ही होगी, वरन् आध्यात्मिक रूप से महान् हो जाएगा। इस प्रकार जब एक मनुष्य नल, केश, तथा दाढ़ी लिए हुए, भस्म तथा घूल से लिप्त, एक दरिद्र उन्मत्त के समान बूमेगा तथा जब वह स्वच्छता के आचारों का अनुसरण नहीं करेगा, तब उसे स्वाभाविक रूप से बहिष्कृत माना जाएगा। यह उसकी निवृत्ति के मार्ग में प्रवृत्त करेगा तथा अपमानों की नज्जता से सहना, उसे आध्यात्मिक रूप से उन्नत करेगा।

जब एक मनुष्य यम तथा नियम के अभ्यासों में स्थिर रहता है, तथा अन्य मनुष्यों द्वारा किए हुए तिरस्कार तथा दुर्बचन नज्जता से सहता है, तब वह बैराग्य के पथ पर भली प्रकार दृढ़ है।

पाशुपत-सूत्रों के संपूर्ण चतुर्थ अध्याय में पाशुपत-व्रत, आचार की उस प्रक्रिया के रूप में वर्णित है जिनमें योगी एक उन्मत्त, अज्ञानी, अपस्मार के रोगी, मूढ़, दुश्चरित्र आदि के समान व्यवहार करता है, जिससे अनजिज्ञ जनता द्वारा उस पर दुर्बचनों के डेर

लग जायें। इससे उसमें समस्त सासारिक बन्ध, प्रतिष्ठित आदि के प्रति विरक्ति जाग्रत होगी, तथा वह तथ्य कि मनुष्यों ने उसे अनभिज्ञता में दुर्बन्धन कहे, उसे धर्म-मार्ग पर ऊँचा उठा देगा। जब इस क्रिया विधि तथा योग द्वारा मनुष्य परमेश्वर का सामीप्य प्राप्त कर लेता है, तब वह कभी पुन वापस नहीं लौटता। प्राचीनकाल में भारत में पाशुपत-व्रत धारण किया था यह माना गया है।

पञ्चम अध्याय में पाशुपत-योग की प्रक्रिया का अधिक विस्तृत विवेचन किया गया है। परमेश्वर का उल्लेख अनेक नामों से किया गया है। परन्तु वे सब एक ही परमेश्वर का उल्लेख करते हैं, तथा योग का अर्थ आत्मा का उससे स्थिर ऐक्य है। इस उद्देश्य के लिए मनुष्य को समस्त पदार्थों, भूत, वर्तमान तथा भविष्य से पूर्ण विरक्ति होनी चाहिए तथा महेश्वर से भावात्मक अनुराग होना चाहिए।<sup>१</sup> आत्मा का शिव से ऐक्य इतना अंतराग होना चाहिए कि कोई भी भौतिक कोलाहल अथवा क्षोभ मनुष्य को दूर न ले जा सकें। प्रारम्भिक अवस्थाओं में बुद्धि को अन्य पदार्थों से हटा कर प्रभु पर स्थिर करने से शिव से अनुराग होता है, बाद में यह संयोजन सुस्थिर रहता है।

आत्मा की परिभाषा उस सत्ता के रूप में की गई है, जो समस्त इन्द्रिय ज्ञानों, समस्त कर्मों तथा पदार्थों के प्रति समस्त राग के लिए उत्तरदायी है। आत्मा का ईश्वर से स्थिर अथवा निरंतर संपर्क उसकी नित्यता का निर्माण करता है। सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष तथा चेतना के अनुभवों द्वारा आत्मा के अस्तित्व का अनुमान किया जा सकता है। आत्मा इस अर्थ में अजन्मा मानी जाती है कि सबेदनाओं की शृंखला तथा मानसिक क्रियाओं के साथ यह नवीन रूप से जन्म नहीं लेती, अथवा दूसरे शब्दों में यह कहा सकता है कि यह अपने समस्त अनुभवों से गुजरते हुए भी उसी प्रकार बनी रहती है। यह मंत्र इस अर्थ में कहलाती है कि जब इसकी समस्त कामनाएँ-द्वेष तथा प्रयास का अन्त हो जाता है, तब यह चित्त-स्थिरता की अवस्था में रहती है तथा परमेश्वर से अनुरक्त रह सकती है।

उपयुक्त विरक्ति की प्राप्ति केवल समस्त ज्ञानात्मक तथा क्रियात्मक इन्द्रियों, मनस, बुद्धि तथा अहंकार के नियंत्रण द्वारा ही हो सकती है। इन्द्रियों के नियंत्रण का वास्तव में यह अर्थ है कि उनकी क्रियाओं को शुभ कर्मों की ओर प्रवृत्त करना चाहिए तथा उन्हें अशुभ कर्मों के संपादन की ओर नहीं भटकने देना चाहिए।<sup>२</sup>

<sup>१</sup> एव महेश्वरे भावस्थितस्तदसंगित्वमित्यर्थः ।

—पाशुपत-सूत्र ५-१ (टीका) ।

<sup>२</sup> तस्मादकुशलैर्मयो व्यावर्तयित्वा कामत कुशले योजितानि (यथा), तदा जितानि भवन्ति । —पाशुपत-सूत्र ५-७ (टीका) ।

कौटिल्य कहते हैं कि सांख्य तथा योग द्वारा ही हुई लक्ष्य की परिभाषा सत्य नहीं है। यह मोक्ष का मार्ग नहीं है। सांख्य तथा योग की शिक्षाएँ अशुद्ध हैं। मुक्त होने का अर्थ समस्त पदार्थों से पृथक् होना नहीं बल्कि भगवान् शिव से संयुक्त होना है।<sup>१</sup>

बैरागी को किसी खाली कमरे में रहना चाहिए, उसे अपने को अध्ययन तथा चिंतन में सलग्न रखना चाहिए तथा अपने को स्थिर करना चाहिए। उसे कम से कम छः माह तक निरंतर चिंतन में रहना चाहिए। जैसे-जैसे वह योग-मार्ग पर उन्नत होता है, उसे परमेश्वर के अनुग्रह द्वारा अनेक अद्भुत शक्तियों की प्राप्ति होना आरम्भ हो जाता है।

प्राप्त ब्रह्म को भ्रमावृत्ति पर जीवन निर्वाह करना चाहिए तथा पशुओं के समान कठोर शारीरिक कष्ट सहन करने चाहिए। जिस योगी ने लक्ष्य प्राप्त कर लिया है, वह किसी कर्म अथवा पाप से प्रभावित नहीं होता। वह किसी मानसिक कष्ट अथवा शारीरिक रोगों से भी प्रभावित नहीं होता।

संपूर्ण विषय का सार यह कहा जा सकता है कि जब कोई अपने समस्त कर्मों तथा पापों से सर्वथा विरक्त हो जाता है, तब उसको समस्त पदार्थों पर से अपनी बुद्धि हटा कर शिव अथवा किसी प्रतीकात्मक नाम पर केन्द्रित करके चिंतन करते रहना चाहिए। हमने पहले ही देखा है कि योग की परिभाषा आत्मा के ईश्वर से निरंतर संयोग के रूप में की गई है, तथा यह सायुज्य अर्थात् ईश्वर का साहचर्य कहलाता है। परमेश्वर को ज्ञान तथा कर्म की नित्य शक्ति प्राप्त है, जिसके द्वारा वह सबका नियन्त्रण करता है, तथा इस ईश्वर के निष्कल स्वरूप का चिंतन करना चाहिए। ईश्वर की ओर प्रयत्ति, इसके किसी गुण को ध्यान में रखकर नहीं करनी चाहिए। यह सूत्र ५-२७ द्वारा व्यक्त किया गया है, जिसमें यह कहा गया है कि ईश्वर वाणी से व्यक्त होने वाली भी वस्तु से संबंधित नहीं है। अतः ईश्वर वाग्-विशुद्ध कहलाता है। योगी का श्मशान में ही अधिकतर रहना उत्तम है, जहाँ पर कोई सगी-साथी न होने के कारण, उसके पास चिंतन के लिए अधिक समय होगा तथा जिससे उसे धर्म प्राप्त होगा, जो यम नियम से प्राप्त महानता के समान है। इस प्रकार योगी समस्त अशुद्धियों को काटकर पृथक् कर देता है। अशुद्धियों को काटकर पृथक् करने का अर्थ बुद्धि को समस्त केन्द्रिय पदार्थों से हटाकर ईश्वर पर केन्द्रित करने के अतिरिक्त अधिक कुछ नहीं है। (यन्त्र-धारणात्मकश्लेदो दृष्टव्यः)। इस श्लेद अथवा पृथक्करण का अर्थ आत्मा को समस्त अन्य पदार्थों से बिसर्ग करना है। इसके द्वारा कारणों का समस्त जाल, जो

<sup>१</sup> अर्थ तु मुक्त एव । न मुक्त इति विशुद्धमेतद् दर्शनं दृष्टव्यम् ।

दोष उत्पन्न करता है, काटकर धूमक् कर दिया जाता है। शब्द, स्पर्श आदि की संवेदनाएँ दोष हैं, क्योंकि इनसे हमारी बुद्धि में कामना, क्रोध, लोभ, भय, निद्रा, राग, द्वेष तथा मोह होता है। ये दोष हमें वस्तुओं का उपार्जन, रक्षा तथा उनसे राग करने में तथा दूसरे को आघात पहुँचाने को प्रेरित करते रहते हैं। इसके फलस्वरूप मनुष्य स्वयं को तथा दूसरे को भी कष्ट देते हैं। जब मनुष्य स्वयं को कष्ट देता है, तब दुःखी होता है तथा यदि दूसरों को कष्ट देता है तब भी इस अव्यय के कारण वह दुःखी होता है। इस प्रकार ऐसे समस्त दुःख आत्मा से संयोजित हैं। समस्त इन्द्रिय पदार्थ विषय वृक्ष के फलों के समान हैं जो खाने के समय भीटे प्रतीत होते हैं, परन्तु अंत में बहुत अधिक कष्ट उत्पन्न करते हैं। मनुष्य के दुःख का प्रारम्भ उसके जन्म के समय से होता है तथा जीवनपर्यंत मृत्यु तक निरंतर होता रहता है, अतः मनुष्य को यह प्रयत्न करना चाहिए कि वह पुनः जन्म न ले। इन्द्रिय-विषयों के भोग के सुखों की रक्षा करना बहुत दुष्कर है, वे राग उत्पन्न करते हैं। जब वे प्रदूष्य हो जाते हैं, तब वे अधिक दुःख उत्पन्न करते हैं। इसके अतिरिक्त बिना अन्य मनुष्यों को आघात पहुँचाएँ इन्द्रिय-पदार्थ का भोग करना कदाचित् ही सम्भव है। साधारण वस्त्र पहनने में भी मनुष्य को अनेक जीवों की हत्या करनी पड़ती है। अतः मनुष्य को समस्त इन्द्रिय पदार्थों के भोग का अन्त करना चाहिए तथा शाकाहार अथवा मासाहार जो कुछ भिक्षा में मिले उसी से संतुष्ट होना चाहिए।

ऊपर प्रस्तावित विच्छेद को बुद्धि अर्थात् अंतःकरण द्वारा करना है, जो कि धर्म, चिन्तन, आदेश तथा ज्ञान से प्रेरित मानी जाती है। बुद्धि चित्त भी कहलाती है। चित्त का धर्म ज्ञात करना, सुख व दुःख के अनुभव देना तथा धर्म व अधर्म एवं अन्य सत्कारों को एकत्रित करना है। इस प्रकार, क्योंकि बुद्धि चित्त कहलाती है अतः यह मनस् तथा अंतःकरण भी कहलाती है। इस प्रकार आत्मा को समस्त इन्द्रिय-पदार्थों से बुद्धि को विलग करके रजः अथवा शिव से अनुरक्त करना है। जब यह हो जाता है तब धर्म व अधर्म की प्रवृत्ति का अन्त हो जाता है। सर्प की पुरानी केचुली के समान वह आत्मा से निकल जाता है अथवा पके फल के समान नीचे गिर जाता है। आत्मा, जो इस प्रकार शिव में स्थिर है, निष्क्रिय हो जाती है तथा वह निष्कल भी कहलाती है। इस अवस्था में बुद्धि शुभ अथवा अशुभ विचारों से रहित हो जाती है। जब यह योग उपलब्ध हो जाता है तब मनुष्य सर्वज्ञाता हो जाता है, तथा तत्पश्चात् वह किसी भी प्रकार के अप्रमूर्ण विचारों की ओर आकर्षित नहीं हो सकता। अतः इस शैवयोग के अनुसार मुक्त व्यक्ति, पातजल अनुशासन का अनुसरण करने वाले योगी के समान केवलिन नहीं हो जाता वरन् वह सर्वज्ञाता हो जाता है, एवं उसे कोई दुःख नहीं होता, तथा यह ईश्वर के अनुग्रह से होता है। वह सर्वथा मुक्त अंतःकरण में होता है कि वह अशुभ अथवा काल के किसी भी आक्रमण को रोक सकता है, तथा वह किसी पर निर्भर नहीं है। इस प्रकार वह ईश्वर की महाशक्ति का सहकारी है, अथवा उसको

प्राप्त करता है। उसकी जी के गर्भ में होने का अथवा अन्तःशक्ति का कष्ट भी नहीं होता। अज्ञान से उत्पन्न उन दुखों से यह मुक्त है, जिससे अहंकार उत्पन्न होता है, जो मनुष्य को यह भ्रम देता है कि यह बन्धन में है। अतः मुक्त व्यक्ति जन्म व पुनर्जन्म तथा समस्त शारीरिक व मानसिक कष्टों से भी मुक्त हो जाता है।

महेश्वर शिव भी कहलाता है क्योंकि वह समस्त दुखों से सर्वदा पृथक् है।

इस प्रकार हम इस प्रणाली में पांच तत्त्व देखते हैं। प्रथम पति अथवा ईश्वर है, जो कारण तत्त्व है, जिसके अनेक नाम हैं—ब्रह्म, देव, ज्येष्ठ, रुद्र, कामिन्, शंकर, काल, कला-विकरण, बल-विकरण, शंभोर, धोरतर, सर्व, शर्व, तत्पुरुष, महादेव, ओंकार, ऋषि, विप्र, महानीस, ईशान, ईश्वर, अधिपति, ब्रह्मा तथा शिव।<sup>१</sup> सांख्य-प्रणाली, कारण के रूप में प्रधान को स्वीकार करती है परन्तु पाशुपत-प्रणाली में ईश्वर कारण है जो प्रधान से भिन्न है।

कार्य तत्त्व 'पशु' है तथा पशु को ज्ञान, ज्ञान का साधन तथा जीवित प्राणी के रूप में वर्णित किया गया है। उनकी उत्पत्ति, विपरिवृत्ति और नय होते हैं। ज्ञान से तात्पर्य है—शास्त्र, ज्ञान, गुण, धर्म, प्राप्य पदार्थ, भूत, इच्छा आदि जो समस्त दुखों के विनाश की ओर प्रवृत्त करते हैं। पशु का द्वितीय तत्त्व जिसे कला कहा गया है दो प्रकार का है—कार्य के रूप में, जैसे पृथ्वी, जल, वायु आदि ज्ञान के साधन के रूप में, जैसे बुद्धि, अहंकार, मनस् तथा अतःकरण आदि। पशु अर्थात् जीवित प्राणी तीन प्रकार के हैं—देवता, मनुष्य तथा पशु। 'प्रधान' तत्त्व, जो सांख्य में कारण माना जाता है, पाशुपत-शास्त्र में कार्य माना जाता है। जो कुछ ज्ञात अथवा दृश्य (पश्यन्) है, वह पास कहलाता है तथा कार्य माना जाता है। अतः 'पुरुष' जो अन्य स्थानों में कारण माना जाता है, उसे यहाँ कार्य अर्थात् पशु माना जाता है। योग तथा विधि के तत्त्वों का विवेचन पहले ही किया जा चुका है जो समस्त दुखों के विनाश के साधन हैं।

कौटिल्य के माध्य के साथ पाशुपत-सूत्रों के अध्ययन से यह स्पष्ट लगने लगता है कि चौदहवीं शताब्दी में माधव द्वारा उनके सर्व-दर्शन-संग्रह में उल्लिखित लकुलीश-पाशुपत प्रणाली ही सम्भवतः इन सूत्रों की भी प्रणाली है। पाशुपतों की यह वह प्रणाली हो सकती है जिसका शंकर ने ब्रह्म सूत्र की द्वितीय पुस्तक के द्वितीय अध्याय पर अपने भाष्य में उल्लेख किया है। यहाँ पर माया के सिद्धांत अथवा शंकर द्वारा प्रतिपादित अद्वैत सिद्धांत का कोई उल्लेख नहीं है। मुक्ति के समय भी मुक्त आत्माएँ परमेश्वर शिव के साथ एक नहीं होती बरन् मुक्ति का केवल यह अर्थ है कि मानसिक स्थिरता के कारण अतः शिव के निरंतर सम्पर्क में रहता है तथा यही 'सायुज्य' शब्द

<sup>१</sup> पाशुपत-सूत्र २-४७ (टीका)।

का अर्थ है। यही यह भी कहा गया है कि यद्यपि ईश्वर सर्वशक्तिमान् है, तथापि मुक्त आत्माओं पर उसकी कोई शक्ति नहीं चलती। प्रकट ईश्वर ने ससार तथा जीवों की सृष्टि की है परन्तु यह पाशुपत-प्रणाली इस बात को स्पष्ट करने का विशेष प्रयत्न नहीं करती कि ससार अस्तित्व में किस प्रकार आया। इस अर्थ में शिव को ससार का निमित्त कारण स्वीकार करने के कारण ही यह पाशुपत-प्रणाली, श्रीकठ की उस शैव प्रणाली तथा वायवीय संहिता की प्रणाली से बहुत भिन्न है, जहाँ अद्वैत पक्ष बहुत प्रचलन है। यहाँ एकतत्त्ववाद, आंतराणीय ईश्वरवाद अथवा सर्वेश्वरवाद नहीं है, बल्कि एके-श्वरवाद है। यह भी स्पष्ट कर देना उचित होगा कि इस ग्रन्थ में वर्णित पाशुपत-प्रणाली, ब्राह्मणवादी प्रणाली लगती है क्योंकि केवल ब्राह्मणों की ही पाशुपत-प्रणाली की दीक्षा दी जा सकती है, ऐसा उल्लेख इसमें मिलता है। तथापि यह ब्राह्मणवाद से अनेक दृष्टियों से पृथक् होती प्रतीत होती है। यह किन्हीं भी ब्राह्मणों के मान्य कर्म कांडों को प्रस्तावित नहीं करती परन्तु यह कुछ नवीन कर्म कांडों तथा जीवन के भागों की दीक्षा देती है जो ब्राह्मण समुदाय में प्रचलित नहीं हैं। 'ओम्' शब्द पर चिंतन की बात प्रस्तुत करने के कारण इस प्रणाली का ब्राह्मणवादी प्रणालियों में कुछ सम्बन्ध प्रतीत होता है परन्तु अन्य कर्म कांडों के विषय में यह सर्वथा वेद-विरोधी प्रतीत होती है। यह किसी भी द्राविड ग्रन्थ का, मूल-स्रोत के रूप में, उद्धरण या उल्लेख नहीं करती। इसके उपरान्त भी इसका श्रीकठ की पाशुपत-प्रणाली अथवा वायवीय-संहिता के साथ तादात्म्य नहीं किया जा सकता।

यह जान लेना भी जरूरी है कि प्रकृति की अवधारणा शक्ति के रूप में या अन्य किसी स्वरूप में जो पौराणिक पाशुपत मत में मिलती है, पाशुपत सूत्रों के पाशुपत सिद्धांत में नहीं मिलती। यहाँ सांख्य के कोई भी तत्त्व ससार की सृष्टि के विषय में सगत प्रतीत नहीं होते। योग के विषय में भी, पुराणों में उल्लिखित पाशुपत योग अथवा पाशुपत-योगों से तथा पतंजलि के योग सूत्र में वर्णित योग से यहाँ के पाशुपत योग का अन्तर समझ लेना आवश्यक है। योग शब्द का प्रयोग निरन्तर सम्पर्क के अर्थ में हुआ है, तथा समस्त मानसिक वृत्तियों के निरोध (चित्त-वृत्ति-निरोध) के अर्थ में नहीं, जैसा कि हमें पातंजल-योग में मिलता है। यहाँ प्रमुखता, प्रत्याहार को, अर्थात् बुद्धि को अन्य पदार्थों से विलग कर ईश्वर पर स्थिर करने को, दी गई है। अतः यहाँ 'निरोध-समाधि' के लिए कोई स्थान नहीं है, जो पातंजल-योग में केवल्य से पूर्व आती है। यह असम्भव नहीं है कि किसी प्रकार शैव-प्रभाव पतंजलि के योग-सूत्र पर भी पड़ा हो, जिन्होंने स्पष्ट रूप से अपनी बहुत सी सामग्री बौद्ध मत से प्राप्त की है। यह बात तब और भी अधिक स्पष्ट हो जाती है जब हम योग-सूत्र पर व्यास-भाष्य की तुलना विश्वबन्धु के अभिषर्मा कोष से करें। जो सांख्य-सूत्र हमें अब प्राप्त है वह सम्भवतः योग सूत्रों से परवर्ती रचना है, अतः योग सूत्र की यह मान्यता प्रतीत होती



है कि सांख्य तत्त्व-विज्ञान-सम्बन्धी अवधारणाओं की व्याख्या बिना ईश्वर की मान्यता के की जा सकती है, जिसके विषय में कोई प्रमाण नहीं है। योग-सूत्र ने ईश्वर, जो शिव का नाम भी है की सिद्धि करने का प्रयत्न नहीं किया है, वरन् उसे पूर्वगित मान्यताओं में से एक के रूप में स्वीकार किया है। वास्तव में नैयायिकों के अतिरिक्त भारतीय दर्शन की किसी भी प्रणाली ने तर्क द्वारा ईश्वर की स्थापित करने का प्रयत्न नहीं किया है तथा परम्परा के अनुसार नैयायिक सैम माने जाते हैं।

इस सदर्भ में उन आगमों का उल्लेख किए बिना जिनका हम आगे जाकर उल्लेख करेंगे इसवी, प्यारहवी तथा चौदहवी शताब्दियों तक पाशुपत-प्रणाली के विकास का अध्ययन किया जा सकता है। यह पहले कहा जा चुका है कि शंकर द्वारा उल्लिखित 'ईश्वरकारणीनि' नैयायिकों के लिए प्रयुक्त हुआ है तथा मैं अब एक पाशुपत-रचना 'गणकारिका' का उल्लेख करूँगा जो हरदत्ताचार्य की मानी गई है, जिस पर भासवंश ने रत्न टीका नामक टीका लिखी थी। भासवंश 'न्यायसार' के ग्रन्थकार के रूप में प्रसिद्ध है, जिस पर उन्होंने न्याय भूषण नामक टीका लिखी थी। इसमें उन्होंने निम्नलिखित विचारकों का खडन किया है—दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, तथा प्रज्ञाकर गुप्त (प्रमाण वार्तिका-लकार के ग्रन्थकार जो लगभग दसवे शताब्दी के मध्य में विद्यमान थे तथा लगभग ६८० ईसवी के रत्नाकर शांति ने जिनको उद्धृत किया है)। अतः भासवंश दसवी शताब्दी के दूसरे भाग में वर्तमान प्रतीत होते हैं। गणकारिका में आठ पद्य हैं तथा इसका उद्देश्य वही है जो पाशुपत-सूत्रों का है। जिस पाशुपत-सूत्र की हमने व्याख्या की है, यह वही है जिसका पाशुपत-शास्त्र के रूप में उल्लेख किया गया है जैसा कि सर्वदर्शन-संग्रह, पाशुपत शास्त्र का प्रथम सूत्र उद्धृत करता है।<sup>१</sup>

हरिभद्र के 'षड्दर्शन-समुच्चय' पर गुणरत्न अपनी टीका में कहते हैं कि नैयायिक 'योग' भी कहलाते हैं, तथा वे अपने को कम्बल से ढक कर छोटा कौपीन पहनकर लम्बा दण्ड लेकर चलते हैं। उनके जटाएँ होती हैं, भस्म से शरीर का लेप करते हैं, यज्ञोपवीत रखते हैं, जलपात्र रखते हैं तथा साधारणतः जंगलों में अथवा वृक्षों के नीचे रहते हैं। वे विशेष रूप से फल मूल खाते हैं तथा सर्वदा आतिथ्यकारी होते हैं। कुछ के पत्निया होती हैं तथा कुछ के नहीं। जिनके नहीं होती वे उत्तम माने जाते हैं। वे अग्नि के याज्ञिक नियमों का पालन करते हैं। उच्च अवस्था में वे नग्न घूमते हैं, वे अपने दात तथा भोजन को जल में स्वच्छ करने हैं, तीनों समय भस्म का शरीर पर लेप करते हैं तथा शिव का चिन्तन करते हैं। उनका मुख्य मंत्र ओम् नम शिवाय है। इसी से वे अपने गुरु का अभिवादन करते हैं तथा उनके गुरु भी इसी विधि में उत्तर देते हैं। अपने उपदेशों में वे कहते हैं कि वे पुरुष अथवा स्त्रिया जो सैवदीक्षा के अभ्यास

<sup>१</sup> सर्व-दर्शन-संग्रह, नकुलीश-पाशुपत दर्शन तन्त्रेदमादि-सूत्रम्, 'अर्थात् पशुपते पाशुपत-योग-विधि व्याख्यास्याम' इति।

का बारह वर्ष तक अनुसरण करते हैं, अतः मे निर्वणि प्राप्त करते हैं। संसार के लक्ष्मण तथा सहारक सर्वज्ञशिव को ईश्वर माना गया है। शिव के निम्नलिखित अठारह अवतार हैं—नकुलीश, कौशिक, गार्ग्य, मैत्रेय, कुरुष, ईशान, परमात्म्य, कपिलाण्ड, मानुष्यक, कौमिक, धन्वि, पिगल, पुष्पक, बृहदार्य, अगस्ति, सतान, राक्षीकर तथा विद्या गुरु। वे उपरोक्त सन्तो का सम्मान करते हैं।

वे आगे कहते हैं कि जिस परम सत्ता की वे पूजा करते हैं, उस शिव में कोई भी पौराणिक लक्षण नहीं है जैसे कि केश की जटाएँ अथवा केशो में अर्ध चन्द्र आदि। वह परम सत्ता इस प्रकार के समस्त लक्षणों तथा बासनाओं से रहित है। जो सांसारिक सुख की कामना करते हैं वही ऐसे गुणों वाले राग जैसे गुणों से सयोजित अनुराग युक्त शिव की उपासना करते हैं। परन्तु जो वास्तव में सर्वथा विरक्त हैं, वे शिव की विरक्त रूप में पूजा करते हैं। मनुष्य केवल उसी प्रकार के फल प्राप्त करते हैं जिनकी वे कामना करते हैं तथा जिस रीति से वे देवता की पूजा करना चाहते हैं।

गुणरत्न कहते हैं कि वैशेषिक भी उसी प्रकार के बाह्य चिह्न तथा वस्त्रों का अनुसरण करते हैं, क्योंकि वैशेषिकों तथा नैयायिकों की दार्शनिक मान्यताओं में बहुत समानता है। गुणरत्न आगे कहते हैं कि चार प्रकार के शैव हैं—शैव, पाशुपत, महाव्रतधर तथा कालमुख। इनकी शाखा-प्रशाखाएँ भी हैं। कुछ ऐसे हैं जो भग्न कहलाते हैं तथा जो जाति-नियम स्वीकार नहीं करते हैं। जो शिव की भक्ति करता है, वह भग्न कहला सकता है। न्याय साहित्य में नैयायिक शैव कहलाते हैं क्योंकि वे शिव की पूजा करते हैं, तथा वैशेषिक पाशुपत कहलाते हैं। अतः नैयायिक-दर्शन शैव के नाम से तथा वैशेषिक पाशुपत के नाम से ज्ञात है। गुणरत्न कहते हैं कि जैसा उन्होंने देखा अथवा सुना है वैसा ही वह वर्णन करते हैं। उनकी मुख्य तर्क विद्या सम्बन्धी रचनाएँ न्याय-सूत्र, वात्स्यायन भाष्य, उद्योतकर की वार्तिक, वाचस्पति मिश्र की तात्पर्य टीका तथा उदयन की तात्पर्य परिशुद्धि हैं। भासर्वज्ञ की न्याय सार एवं उसकी टीका न्याय-भूषण, जयत की न्याय कलिका तथा उदयन की न्याय कुसुमाजलि का भी महत्वपूर्ण रचनाओं के रूप में उल्लेख किया गया है।

शैवों के विषय में गुणरत्न के कथन की पुष्टि राजशेखर के षड्दर्शन समुच्चय में उसके द्वारा किये गये शैव विचार के वर्णन से होती है। राजशेखर आगे कहते हैं कि अक्षपाद जो न्याय सूत्र के लेखक माने गए हैं, पाशुपतों के न्याय-सिद्धान्त के प्रथम शिक्षक थे। वे चार प्रकार के प्रमाण, प्रत्यक्षीकरण, अनुमान, सादृश्यानुमान तथा शब्द प्रमाण स्वीकार करते हैं, तथा वे तर्क के निम्नलिखित सोलह पदार्थ स्वीकार करते हैं। प्रमाण, प्रमेय, सहाय, प्रयोजन, दृष्टांत, सिद्धांत, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितंडा, हेतुवा-भास, छल, जाति तथा निग्रह स्थान। केवल यही विषय अक्षपाद के न्यायसूत्र के प्रथम सूत्र में उपस्थित किए गए हैं। समस्त दुखों का विनाश, मोक्ष के लिए अन्तिम लक्ष्य है। उनकी मुख्य तर्क शास्त्रीय रचनाएँ जयतकृत, उदयनकृत एवं भासर्वज्ञ-कृत हैं।

पाशुपत-सूत्रों पर कौण्डिन्य की टीका बहुत प्राचीन काल की प्रतीत होती है तथा यह कथन अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि यह रचना ईसा काल के प्रारम्भिक समय की थी । परन्तु कौण्डिन्य तथा राक्षीकर एक ही थे यह हम नहीं कह सकते । सर्व-दर्शन-संग्रह में राक्षीकर का उल्लेख है और वैसे उसमें ऐसी कोई बात नहीं है जिससे यह ज्ञात हो कि राक्षीकर का गोत्र-नाम कौण्डिन्य नहीं हो सकता ।

ऐसा प्रतीत होता है कि रत्नटीका के अतिरिक्त गणकारिका पर एक भाष्य भी था परन्तु यह भाष्य गणकारिका पर नहीं था, बरन् यह पाशुपत-सूत्रों पर कौण्डिन्य का भाष्य था जिसका परीक्षण हम पहले ही कर चुके हैं । गणकारिका में पाँच प्रकार के गुणों के आठ पदार्थों तथा तीन प्रकार के गुणों वाले एक पदार्थ का भी उल्लेख किया गया है । जिस बल से अन्य पदार्थों की प्राप्ति होती है उनके वर्णन में गुरु में विश्वास, सतोष (मते प्रसाद), चैर्यं, धर्म और अप्रमाद भी है ।

स्वभावतः, बल के विषय में तब प्रश्न उठता है, जब किसी को अपने शत्रुओं पर विजय प्राप्त करनी हो । अतः मोक्ष-प्राप्ति की विधि के अनुसरण में बल प्राप्ति का क्या महत्व है इस विषय में प्रश्न किया जा सकता है । इस प्रश्न का उत्तर है कि अज्ञान, दोष आदि के विनाश के लिए निश्चित ही बल की आवश्यकता है । इसके अन्तर्गत निम्नलिखित आते हैं—समस्त छिपे हुए अज्ञान का विनाश, दोषों का विनाश, उन समस्त पदार्थों का विनाश जो अनुराग की ओर प्रवृत्त करने हैं, किसी सम्भावित असफलता में रक्षा तथा ईश्वर के चितन द्वारा पशु के रूप में व्यक्ति के अस्तित्व की ओर प्रवृत्त करने वाले समस्त गुणों का अतः ।

इस बल का प्रयोग भिन्न अवस्था व परिस्थितियों में किया जा सकता है । प्रथम, जब मनुष्य अपने शरीर पर भस्म का लेप करके भस्म पर लेटने आदि द्वारा अपने को पाशुपत पथ का सदस्य प्रदर्शित करता है, इत्यादि । द्वितीय गुप्त अवस्था में जब मनुष्य दूसरों से यह तथ्य छिपाता है कि वह पाशुपत-पथ का सदस्य है तथा जब वह साधारण ब्राह्मण के समान व्यवहार करता है । तृतीय अवस्था वह है जब मनुष्य अपनी समस्त इन्द्रियों पर विजय प्राप्त कर लेता है । इसके उपरांत इसकी अवस्था वह है जिसमें समस्त आकर्षण समाप्त हो जाते हैं । इनमें पाशुपत योगी के, ऐसे व्यवहार सम्मिलित हैं, जैसे नृत्य करना तथा उन्मत्त के समान आचरण करना । अन्तिम अवस्था, सिद्धि अर्थात् अन्तिम मुक्ति की अवस्था है ।

पाचवी कारिका, दीक्षा की प्रक्रिया का उल्लेख करती है जिसके अन्तर्गत आवश्यक पूजा सामग्री, उचित समय, उचित कर्म, शिवालिंग तथा गुरु सम्मिलित है ।

आगे की कारिकाएँ भिन्न प्रकार के लाभों का वर्णन करती हैं । इनमें ज्ञान प्रदान है । इस ज्ञान की नियमपूर्वक प्राप्ति, ज्ञेय पदार्थों की गणना तथा तत्पश्चात्

उनके विस्तृत वर्णन द्वारा की जा सकती है, जैसाकि हमें न्यायसूत्रों में मिलता है। इसमें विभिन्न प्रकार के प्रमाण, द्रव्य तथा गुणों का अन्तर, उस कर्म की परिभाषा जो समस्त दुखों से सम्बन्ध विच्छेद रूपी अन्तिम कर्म की ओर प्रवृत्त करता है, सम्मिलित हैं। अन्य दर्शनों में दुखों का विराम केवल एक निबेधात्मक गुण है परन्तु इस प्रणाली में दुखों के पृथक्करण के अन्तर्गत सिद्धि प्राप्ति भी सम्मिलित है। सिद्धि की यह प्राप्ति, ज्ञानशक्ति अथवा क्रियाशक्ति कहलाती है। ज्ञानशक्ति का अर्थ शक्ति के रूप में ज्ञान है। इस क्रियाशक्ति के अन्तर्गत विभिन्न प्रकार की गति शक्तियाँ आती हैं। क्योंकि यह प्रणाली स्वतः उद्विकास अथवा स्वतः अभिव्यक्ति के विचार में विश्वास नहीं करती, अतः इन शक्तियों की प्राप्ति, उच्च शक्तियों के संयोग द्वारा होती है। यह गुणों के उद्भव के विषय में न्यायसिद्धान्त के बहुत कुछ समान है। ज्ञान, गुण आदि के समस्त पदार्थ प्राप्तव्य के क्षेत्र के अन्तर्गत आते हैं। इसमें जीव तथा निर्जीव पदार्थ जैसेकि तत्व, पाञ्च ज्ञानेन्द्रियाँ तथा कर्मेन्द्रिया तथा मन सम्मिलित हैं।

ईश्वर पति कहलाता है क्योंकि वह सदैव उच्चतम शक्तियों से संयोजित रहता है। यह शक्तियाँ उसे किसी क्रिया के फलस्वरूप प्राप्त नहीं हैं बल्कि उसमें नित्य रूप से स्थित हैं। इसी कारण वह अपने सकल्प द्वारा कोई ऐसा कर्म अथवा कार्य उत्पन्न कर सकता है जो हमारे सम्मुख सृष्टि के रूप में आता है तथा इसी के कारण समार की सृष्टि उसकी लीला मानी जाती है। इसी कारण वह अन्य समस्त जीवित प्राणियों से भिन्न है तथा यही उसको महत्ता है।

विधि अथवा उपयुक्त धार्मिक आचरण की प्रक्रिया में, उस प्रकार के कर्म सम्मिलित हैं, जो अन्ततः मनुष्य को शुद्ध करते हैं तथा ईश्वर के समीप ले जाते हैं। इस सम्बन्ध में पापों के विनाश के लिए तथा गुणों की उत्पत्ति के लिए 'तप' का विधान किया गया है। धर्म जिसके अन्तर्गत विभिन्न प्रकार के कर्मकांड सम्बन्धी आचार आते हैं, ज्ञान-प्राप्ति के लिए विहित किया गया है। ईश्वर का निरंतर चिंतन जिसे नित्यता कहा गया है तथा समस्त दोषों से मुक्ति के सम्पूर्ण वियोग जिसे स्थिति कहा गया है का भी विधान है। अन्ततः ये ही मोक्ष की प्राप्ति कराते हैं, जब मनुष्य स्वयं शिव के समान अद्भुत शक्तियों से संयोजित हो जाते हैं। अन्य प्रणालियों में मुक्त आत्माओं में कोई अद्भुत चमत्कारी शक्तियाँ नहीं बतलाई गई हैं, उनके केवल समस्त दुःख विलय हो जाते हैं।

उपयुक्त उपलब्धियाँ गुरु के साथ निवास द्वारा, अथवा उस स्थान पर जहाँ आश्रम नियमों का पालन करने वाले व्यक्ति रहते हैं, अथवा किसी भी गुप्त स्वच्छ, रिक्त स्थान में अथवा समान स्थान में हो सकती हैं, अन्त में मुमुक्षु अपना शरीर त्याग कर महाप्रभु के स्थायी संयोग में रह सकता है।

अब उन साधनों की ओर ध्यान देना ठीक होगा जिनके द्वारा आकांक्षी अपना इच्छित लक्ष्य प्राप्त कर सकता है। इनमें से प्रथम को शास्त्रीय भाषा में 'वास' कहा गया है। इसके निम्नलिखित अनेक अर्थ हैं। ग्रन्थों के शब्दों में उचित अर्थों के समझने की योग्यता, उनका स्मरण, अन्य स्थानों से प्राप्त ज्ञान की सहायता से उस ज्ञान की विस्तारपूर्वक योजना तथा पूर्ति, अपने स्वयं के सम्प्रदाय के पक्ष में अन्य सम्प्रदायों की शिक्षाओं की आलोचना करने की योग्यता, ग्रन्थों की विभिन्न विविचार्यपरक व्याख्याओं का उचित अर्थ समझने की योग्यता, अपने विश्वासों को दूसरों तक पहुँचा सकना, बिना व्याघात, तथा धावृत्ति तथा किसी प्रकार के मोह के व्याख्यान देने की योग्यता जिससे गुरु सन्तुष्ट हो सके। इसे चर्या, परिचर्या अथवा क्रिया कहा गया है। चर्या शब्द शरीर पर भस्म के लेप आदि जैसी क्रियाओं के लिए भी प्रयुक्त होता है। पाशुपत प्रणाली के अनुसार भस्म से शरीर का स्नान विधिवत अनुष्ठित यज्ञ के समान है। अन्य प्रकार के यज्ञ अनुचित यज्ञ माने जाते हैं।

चर्या के दो या तीन प्रकारों के वर्णन में भासवर्ज ने कौण्डिन्य के भाष्य का ही अनुसरण किया है। भस्म का लेपन, भस्म पर लेटना, मन्त्रों का उच्चारण आदि व्रत कहलाते हैं, जो सद्गुण उत्पन्न करते तथा दोष हटाते हैं। कौण्डिन्य के भाष्य में वर्णित कम्पन, हसना, ध्वनियाँ करना आदि के विषय में समस्त अन्य विधियों का भी यहाँ उसी प्रकार वर्णन है। वास्तव में गणकारिका तथा रत्नटीका ने भी कौण्डिन्य के भाष्य में उपलब्ध शिक्षाओं का अनुसरण किया करती हैं, जो पाशुपत-सम्प्रदाय का अत्यधिक विख्यात भाष्य माना जाता है।

इस सम्प्रदाय का एक महत्वपूर्ण विषय ध्यान देने योग्य है। ईश्वर स्वयं सर्वथा स्वतंत्र है। कर्म तथा उसके फलों का सिद्धान्त अधिक महत्वपूर्ण नहीं है, क्योंकि कोई कर्म ईश्वर के सकल्प के बिना फल उत्पन्न नहीं कर सकता। समस्त कर्म ईश्वर के सकल्प द्वारा निरर्थक किए जा सकते हैं। अतः कर्म सिद्धांत जिसको दर्शन के अन्य सम्प्रदायों में बहुत अधिक महत्व दिया गया है, यहाँ अनावश्यक माना गया है। पाशुपत-सूत्रों तथा कौण्डिन्य के भाष्य के समय से चौदहवीं शताब्दी तक, जब सर्व-दर्शन-संग्रह लिखा गया था, नकुलीश पाशुपत-दर्शन का यही विचार था, यह तथ्य पूर्ण रूप से शैव ग्रन्थों द्वारा समर्थित होता है। समस्त जीवित प्राणियों के कर्म ईश्वर के सकल्प पर निर्भर हैं। ईश्वर के सकल्प तथा उसके परिणामन के मध्य मध्यस्थ के रूप में कर्म आवश्यक नहीं क्योंकि ईश्वर का स्वयं कोई उद्देश्य नहीं है जिसकी उसे पूर्ति करनी हो।

अत्यन्त परिश्रम के पश्चात् हमें मृगेन्द्रागम की एक प्रति मद्रास राज्य हस्तलेख पुस्तकालय से प्राप्त हुई है। ऐसा प्रतीत होता है कि यह आगम पाशुपत पंथ के मुख्य

मूल ग्रन्थों में से एक था। परन्तु जो ग्रंथ हमें प्राप्त हुए हैं, वे मुख्यतः विभिन्न प्रकार के आचार्यों की व्याख्या करते हैं, तथा उनमें कोई दार्शनिक सिद्धांत नहीं है।

### तिरुवाचक में माणिक्कवाचकर के शैव विचार

प्रस्तुत रचना में इस लेखक ने तमिल, तेलगू तथा कन्नड जैसी द्रविड भाषाओं की सामग्री का प्रयोग नहीं किया है। इसके अनेक कारण हैं। प्रथम यह कि लेखक को द्रविड भाषाओं का ज्ञान नहीं है, तथा इस आयु में नए सिरे से सीखने का समय भी नहीं है, क्योंकि इसमें सम्पूर्ण जीवन काल लग सकता है। द्वितीय कारण है कि इस इतिहास के पिछले भागों में केवल संस्कृत में प्राप्त सामग्री की ओर ही ध्यान दिया है। तृतीय यह कि हमारे विचार में दार्शनिक दृष्टिकोण से कन्नड साहित्य में कुछ ऐसी महत्वपूर्ण सामग्री शायद ही हो जो संस्कृत में प्राप्त नहीं है। किन्तु यदि किसी विख्यात तमिल रचना का कोई विश्वसनीय अनुवाद प्राप्त हो सके, तो उस पर विचार किया जा सकता है। सौभाग्य से माणिक्कवाचकर लिखित अत्यन्त सम्मानित पुस्तक तिरुवाचक का एक विश्वसनीय अनुवाद रेवरेण्ड जी० यू० पोप ने किया है, जिन्होंने अपना सम्पूर्ण जीवन तमिल के अध्ययन में व्यतीत किया है, तथा जिन्हें उस भाषा का एक योग्य विद्वान माना जा सकता है। ऐसा प्रतीत होता है कि तमिल साहित्य विशेष रूप से काव्य सामग्री में समृद्ध था, तथा हमें अनेक भक्ति गीत तमिल तथा कन्नड दोनों में मिलते हैं, किन्तु तमिल अथवा कन्नड में मुझे कोई ऐसी क्रमबद्ध दार्शनिक रचना का ज्ञान नहीं जो संस्कृत में उपलब्ध न हो। तमिल साहित्य में अनेक सत्यों के विषय में पौराणिक कथाएँ तथा किंवदंतियाँ भी प्रचुर मात्रा में हैं, जो पुराणों के नाम से ज्ञात जैसेकि पैरिय-पुराण तिरुवातवुरार-पुराण, नाम्पियादार नम्प-पुराण तथा सेक्क्लर-पुराण।

तिरुवाचक, माणिक्कवाचकर कृत एक काव्य पुस्तक है। यह भक्ति भावों तथा दार्शनिक विचारों से परिपूर्ण है, परन्तु दर्शन के आधुनिक अर्थों में यह एक दार्शनिक प्रणाली नहीं है। पोप, बिना किसी प्रमाण के माणिक्कवाचकर को लगभग सातवीं अथवा आठवीं शताब्दी का बताता चाहते हैं। ग्रार० डब्लू० फ्रेजर भी अपने द्रविड जाति पर लेख<sup>१</sup> में बिना किसी प्रमाण के उन्हें नवीं शताब्दी में बताते हैं। माणिक्कवाचकर का जन्म मदुरा के निकट माना जाता है। उनके नाम का अर्थ है 'वह जिसके वचन मणि हो।' वह विलक्षण बुद्धि सम्पन्न मनुष्य माने जाते हैं तथा ब्राह्मण धर्म एवं शैवागमों के उत्कृष्ट विद्वान्। जैसा हमने अन्य स्थान पर इंगित किया है, ये आगम संस्कृत पद्यों के अलावा तमिल में भी लिखे गए हैं। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि

<sup>१</sup> हेस्टिंग्स के 'धर्म तथा नीति' के विश्व कोश में।

माणिकवाचकर के विचार की पृष्ठभूमि संस्कृत पर आधारित थी। माणिकवाचकर के विषय में तिरु-विलैयाडिस तथा वातवुररपुराण में उपलब्ध पौराणिक कथा को जो पोप द्वारा संक्षिप्त रूप में वर्णित है, फिलहाल हम छोड़ देते हैं। ऐसा कहते हैं कि उन्होंने राजा का भत्री पद त्याग दिया था तथा एक शैवयोगी बन गए थे। उनकी बुद्धि उनके चारों ओर के उन व्यक्तियों के दुःख से पीड़ित थी जो जन्म व मृत्यु के चक्र से गुजर रहे थे तथा जिन्हें उस शिव के प्रति उत्कट प्रेम नहीं था, जो उनकी रक्षा कर सकता था। अपनी मानसिक व्यग्रता की यह अवस्था, तथा अपने अज्ञान एवं यौवन की भूलंताओं की स्वीकारोक्ति विशेष रूप से उन्होंने अपनी कविताओं में निबद्ध की है।

इसके उपरांत स्वयं शिव उनसे मिलते हैं तथा उसके पश्चात् वे शिव के शिष्य बन जाते हैं। शिव अपने तीन नेत्रों सहित, शरीर पुर भस्म का लेप किए हुए मेयकड-देव की विख्यात रचना 'शिव-ज्ञान-बोध', हाथ में लिए हुए उनके समक्ष प्रकट होते हैं। स्वयं पोप स्वीकार करते हैं कि 'शिव-ज्ञान-बोध' छठी शताब्दी तक जो माणिकवाचकर का समय माना जाता है, नहीं लिखी गई थी।<sup>१</sup>

अपने जीवन में वह एक तीर्थ से दूसरे तीर्थ की यात्रा तबतक करते रहे जबतक वे चिदम्बरम् नहीं पहुँचे, जहाँ उन्होंने बौद्धों को शास्त्रार्थ में तर्क तथा सिद्धिशक्तियों के प्रदर्शन द्वारा पूर्ण रूप से पराजित किया। तब वह अन्य भक्तों के पास वापस लौट गए। उन्होंने एक वृक्ष के नीचे लिङ्गम् की स्थापना की तथा दिन-रात उसकी पूजा की। उसी समय से उन्होंने अपनी काव्य रचनाएँ आरम्भ की, जो शिव तथा उनके अनुग्रह की महिमा से परिपूर्ण थी। उनकी कविताओं से प्रकट होता है कि पाश्चात्ताप क्लेश, दुःख की अनेक अवस्थाओं द्वारा उनकी बुद्धि का विकास किम प्रकार हुआ। उनकी शिव के प्रति भक्ति तथा प्रेम भी इसमें स्पष्ट है। माणिकवाचकर की कविता पर टीका करते हुए पोप कहते हैं 'कदाचित् ही कभी मानव-आत्मा की पवित्रता, शांति तथा दैवी साहचर्य के प्रति उत्कठा की इससे अधिक सुन्दर अभिव्यक्ति मिल सके।'<sup>२</sup>

ईश्वर की सर्वव्याप्ति का तथ्य शैवगीतो में प्रायः शिव की लीला के रूप में व्यक्त किया गया है। सम्पूर्ण विश्व उसकी मुस्कान से उज्ज्वल तथा उसकी आनन्दपूर्ण गतियों से उत्फुल्ल है। इस विचार को इतनी अधिक प्रमुखता दी गई है कि शिव को प्रायः भूतं तथा उन्मत्त कहा गया है, तथा पाशुपत-प्रणाली में पाशुपत योगियों को उन्मत्त मनुष्यों

<sup>१</sup> शिव-ज्ञान-बोध मेयकडदेव द्वारा १२२३ ईसवी में अथवा इसके लगभग लिखी गई मानी जाती है। फ्रेजर के 'धर्म तथा नीति शास्त्र के विश्व कोश' में द्रविड जाति पर लेख देखिए।

<sup>२</sup> पोप का अनुवाद, पृ० ३४

के समान व्यवहार करने, इधर-उधर नृत्य करने तथा दूसरों के सामने अपने को बुरा दिखाने के लिए छद्म व्यवहार तक करने का, अनेक प्रकार की ध्वनिर्वा करने का एवं अप्रासंगिक ढंग से हँसने का परामर्श दिया गया है। यह भी माना जाता है कि प्रायः शिव अपने भक्तों की स्वामिभक्ति की, अनेक प्रकार की अभिव्यक्तियों में अपने को अत्यन्त प्रतिकूल रूप में प्रदर्शित करके, परीक्षा करते हैं। विशेष रूप से शिव का नृत्य सम्पूर्ण विश्व तथा प्रेमपूर्ण हृदयों में उसकी अनन्त अनुग्रह पूर्ण क्रियाओं का प्रतीक है। वह आर्यों से पूर्व काल के इमशान वासी असुर वर्तकों का स्मरण दिलाते हैं।

हम यह मानकर चलते हैं कि माणिककवाचकर की शिक्षाएँ शिव ज्ञान-बोध के उपदेश के समान हैं। जिसकी रचना बाद के काल में हुई। शिव-ज्ञान-बोध पर उमापति की एक टीका है जिसका अनुवाद होईसिंगटन ने १८६५ के 'अमेरिकन ओरि-यन्टल सोसाइटी जर्नल' में किया था। इस पुस्तक में विभिन्न प्रकार के मोक्ष वर्णित हैं। अन्य विचारों से शैवविचार की विभिन्नता देखते हुए भिन्न शैव-संप्रदायों के विचारों में अनेक अन्तर मिल सकते हैं। इनमें से कुछ अन्तर दक्षिणी शैवमत के भिन्न प्रकारों में पहले ही देखे जा चुके हैं। अनेक विद्वानों का विचार है कि आत्मा के स्वाभाविक दोष हटाए जा सकते हैं, जिससे वह समस्त पाशों से नित्य मुक्ति पा सके। किन्तु शैव सिद्धान्त इस पर बल देता है कि मुक्त अवस्था में भी दोष की सभाव्यता रहती है, चाहे वह क्रियाशील न हो। यह आत्मा में एक स्थायी कलक के समान रहती है। इस प्रकार अनित्य जीवों में व्यक्ति का 'स्व' तथा उसकी अपूर्णताएँ परस्पर संयुक्त रहती हैं, तथा उनका मोक्ष में भी कभी विनाश नहीं होता। किन्तु अन्य शैव पंथियों का विचार है कि शिव के अनुग्रह द्वारा आत्मा के स्वाभाविक दोष हटाए जा सकते हैं, जिसका स्वाभाविक निष्कर्ष है कि समस्त बंधनों से नित्य मुक्ति संभव है। अन्य शैवों का विचार है कि मोक्ष में आत्मा अद्भुत सिद्धि प्राप्त कर लेती है, तथा मुक्त मनुष्य ईश्वरत्व तथा तदनुरूप गुणों के सहभागी हो सकते हैं, तथा सिद्धि नामक अद्भुत शक्तियों की प्राप्ति तथा संपादन कर सकते हैं। कुछ अन्य व्यक्तियों का विचार है कि मोक्ष में आत्मा पाषाण के समान जड़ हो जाती है। यह उदासीन अस्तित्व जन्म व पुनर्जन्म के चक्र के दुख व संघर्ष से आत्मा की शरणागार है। हमने पहले ही सबद्ध खंडों में मोक्ष के बहुत से विचारों का विस्तृत रूप से उल्लेख किया है। परंतु माणिककवाचकर के अनुसार अन्त में शिव के अनुग्रह द्वारा आत्मा तीन प्रकार की अशुद्धता से मुक्त हो जाती है तथा दैवी ज्ञान प्राप्त कर लेती है एवं इस प्रकार ऊपर उठकर शिव के सामिध्य तथा अनंत आनंद एवं चैतन्यमय अवस्था में रहती है। यही विचार सिद्धांत-दर्शन का भी है।<sup>१</sup>



शैव-सिद्धांत में ईश्वर के अनुग्रह (तमिल में जो अरुल कहलाता है) के सिद्धांत को बड़ा महत्त्व दिया गया है। पाणकमल की अशुद्धियाँ हटाने तथा मोक्ष-पथ-प्रदर्शित करने के लिए अनुग्रह देव अथवा गूढ़ विद्या है। आत्माएँ सचित्त कर्मों के अधीन हैं तथा उस समुक्त अवस्था में बन्धयुक्त आत्माएँ ईश्वर के अनुग्रह द्वारा ही छोड़ दी जाती हैं जो धीरे-धीरे अपने प्रयत्नों द्वारा अन्त में मोक्ष-प्राप्ति के लिए शरीर धारण कर लेती हैं। समस्त अवस्थाओं में अनुग्रह ही वह गतिशील शक्ति है जो साधक को क्रमशः उसके अन्तिम लक्ष्य की ओर पहुँचती है। शिव का अनुग्रह उसकी शक्ति के फलन द्वारा ज्ञान का प्रकाश देता है, जिससे मनुष्य जीवन के कर्मों को करते हैं एवं कर्म का संचय करते हैं, तथा सुख व दुःख का अनुभव करते हैं। भौतिक ससार जड़ है तथा जीवों को अपने स्वरूप का ज्ञान नहीं है। शिव के अनुग्रह द्वारा ही मनुष्यों को अपनी अवस्था का बोध होता है तथा तभी वे गूढ़ ज्ञान प्राप्त करते हैं, जिससे वे मोक्ष प्राप्त कर सकते हैं। इसके उपरांत भी शिव के अनुग्रह का तथा वह किस प्रकार मनुष्य को आवृत्त करता है इसका ज्ञान उसे नहीं होता यद्यपि मनुष्य को समस्त इन्द्रिय ज्ञान होते हैं। अनादि काल से मनुष्यों को ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त होता रहा है परन्तु वे कभी-कभी ही उसके भाजन बनते हैं तथा इस प्रकार बहुत से मोक्ष के मार्ग से वंचित रहते हैं।

जब उपयुक्त गुरु मिल जाता है तथा जब वह मनुष्य को उचित मार्ग के अनुसरण का उपदेश देता है तब अनुग्रह को क्रियान्वित होते देखा जा सकता है। जब पाप तथा धर्म का सतुलन हो जाता है तब शिव का मुक्तिदायी अनुग्रह अपना कार्य-प्रदर्शन करना प्रारम्भ करता है। मोक्ष के लिए, मनुष्य को, कर्म के प्राध्यात्मिक सार का, दो प्रकार के कर्मों के स्वरूप का, उनसे सयोजित सुख व दुःख के स्वरूप का तथा जो कर्मों को निश्चित समय पर परिपक्व करता है, जिससे आत्मा उनके फलों का अनुभव कर सके, ऐसे ईश्वर का ज्ञान होना चाहिए।

जिस प्रकार एक स्फटिक सूर्य के प्रकाश में अनेक रंगों को प्रतिबिम्बित करता है, तथा इसके उपरांत भी अपना पारदर्शक गुण सुरक्षित रखता है, उसी प्रकार ईश्वर के अनुग्रह के रूप में शक्ति अथवा ज्ञान-प्राप्ति, आत्मा को वैदीप्यमान करती है तथा ससार में व्याप्त है। शिव के अनुग्रह से प्राप्त गूढ़ ज्ञान के बिना कोई भी यथार्थ ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। शिव के बिना आत्मा बुद्धिहीन है। आत्माओं के समस्त कर्म शिव के क्रियात्मक मार्ग-प्रदर्शन द्वारा होते हैं, तथा ज्ञान के निमित्त के रूप में इन्द्रियों का प्रत्यक्षीकरण भी शिव के अनुग्रह द्वारा ही होता है।

द्वितीय अवस्था में यह शिक्षा दी जाती है कि आत्मा की शुद्धि के लिए ज्ञान का प्रयोग किस प्रकार होता है। जो मनुष्य सासारिक अनुभवों के अमात्मक दुःखों को सहन करते हैं, वे जैसे ही अपनी अशुद्धियों के विषय में अवगत हो जाते हैं वैसे ही वे

स्वाभाविक रूप से ईश्वर के अनुग्रह में मुक्ति खोजते हैं। पांडु के रोगी को भीठा दूध भी लीखा लगता है परंतु यदि जिह्वा स्वच्छ कर दी जाए, तब लीखापन चला जाता है, उसी प्रकार मौलिक अशुद्धियों के प्रभाव में समस्त धार्मिक आचरण अक्षयिकर होते हैं, परंतु जब यह अशुद्धियाँ हटा दी जाती हैं तब गुरु की शिक्षाएँ क्रियाशील हो जाती हैं।

परम आनंद, जिसका इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता, आध्यात्मिक प्रणाली से अनुग्रह द्वारा प्राप्त हो जाता है। ईश्वर का अनुग्रह स्वतः हमारे लिए प्रकट होता है। इस प्रकार परम आनंद अनुग्रह का वरदान है जिसे आत्माएँ स्वयं प्राप्त नहीं कर सकती।

केवल वे ही, जो इस अनुग्रह के भाजन हैं परम आनन्दस्वरूप शिव के साथ संयुक्त हो सकते हैं। एक दिलचस्प धारणा यह है कि आत्माएँ तथा शक्ति स्त्री जाति की हैं तथा शिव पति है, जिनमें रहस्यमय एकता सपन्न होती है। शिव पूर्ण आनन्द स्वरूप है। यदि आत्मा तथा ईश्वर में रहस्यमय एकता मान ली जाती है तब आत्मा तथा ईश्वर का द्वैत कहाँ रहा? उन्हें एक हो जाना चाहिए, अतः यह मानना होगा कि वे दोनों एक होकर भी विभाजित रहते हैं। जब बंधन हटा दिए जाते हैं तब भक्त अवकाश-आनंद की अनुभूति में ईश्वर से एक हो जाता है, तथा उसे यह कहने का अवसर ही नहीं रहता कि उसने शिव को प्राप्त कर लिया है। जो मोक्ष उपलब्ध करते हैं तथा जो समाधि की अवस्था को प्राप्त करते हैं, वे प्रभु से कभी पृथक् नहीं किए जा सकते। इस अवस्था में उनके समस्त शारीरिक कर्म ईश्वर के पूर्ण नियंत्रण में रहते हैं। इस प्रकार एक अवस्था आती है जिसमें ज्ञाता, गूढ़ ज्ञान तथा शिव कभी पृथक् नहीं वरन् परस्पर सखिलीन प्रतीत होते हैं।

जो इस समाधि की अवस्था में प्रवेश कर लेते हैं, वे यद्यपि सर्वज्ञान तथा अन्य गुण प्राप्त कर लेते हैं, तथापि जबतक वे इस पृथ्वी पर हैं तबतक उन्हें अपने गुह्य ज्ञान के विषय, परमेश्वर के अतिरिक्त कुछ भी ध्यान नहीं होता। उनकी समस्त इन्द्रियों का निरोध हो जाता है तथा वे अपने उद्गम में बहुत गहरी विलीन होती जाती हैं और अपने सवेदनो को प्रकट नहीं करती। देवी अनुग्रह अन्दर और बाहर स्पष्टतः प्रकट होने लगता है। इस गुह्य ज्ञान की अवस्था में आसमान विद्वत् केवल ईश्वर में ही निहित दृष्टिगोचर होता है।

पोप द्वारा अनुवादित वातवुरार-पुराण में चिदम्बरम् में माणिक्यवाचक तथा बौद्ध गुरुओं के मध्य हुए प्रतिवाद का एक वर्णन है। किसी भी पक्ष को बौद्धमत के विषय में अत्यधिक ज्ञान होने की अभिव्यक्ति इस प्रतिवाद से प्रदर्शित नहीं होती। प्रतिवाद नगण्य विषयो पर होता है, तथा तार्किक सगति का भी उसमें अभाव है अतः उसका विशद विवेचन करना व्यर्थ है। इसमें भी बहुत सदेह है कि इस प्रतिवाद के कारण

किसी भी प्रकार, बौद्धमत के सम्मान में कुछ कमी हुई होगी। इसके हास के तो वस्तुतः अनेक अन्य कारण थे, नवीं शताब्दी के पश्चात् दक्षिण भारत के विभिन्न पथों का प्रादुर्भाव तथा उनमें परस्पर संघर्ष तथा राजनीतिक परिस्थितियाँ आदि।

## सांख्यिकवाचक तथा शैव-सिद्धांत

शंकर के भाष्य (२-२-२७) में एक जगह उल्लेख आता है कि स्वयं शिव द्वारा लिखे गए 'सिद्धांत-शास्त्र' में शैवसिद्धांत प्रतिपादित है। शंकर हमें उसके प्रतिनिधि विचारों का विवरण देते हैं, जो दो प्रत्ययों के अंतर्गत आ सकते हैं (१) वेदांत के इस विचार, कि ईश्वर समस्त सत्ता का प्रतिनिधिस्व करता है तथा उससे परे कुछ नहीं है, के विपक्ष में सिद्धांतों का अनुमान है कि ईश्वर निमित्त कारण है। वह (२) शैवसिद्धांत का भी उल्लेख करते हैं, जिसने तीन तत्त्व, पति, पशु तथा पाश स्वीकार किए। शैवों में वे महाकारुणिक, कारुणिक आदि का उल्लेख करते हैं। जैना में बहुधा कहा है, किसी ऐसे शैवमत का, जिसे शंकर ने सिद्धांत नाम दिया है, निश्चितता से खोज करना तथा उन प्रणालियों की विशेषताओं की, जिनका वे खंडन करना चाहते थे, परिभाषा करना भी अत्यंत कठिन है। अब हमारे सम्मुख शैवसिद्धांत के नाम से ज्ञात शैवमत की प्रणाली तथा अनेक ऐसी रचनाएँ हैं जो शैव 'सिद्धांत संप्रदाय' की रचनाएँ मानी जाती हैं। इनमें अधिकांश टीकाओं के रूप में तमिल में लिखी गई हैं। इनमें से कुछ संस्कृत में प्राप्त हैं। इसी के समान प्रकार का शैवमत शिव-महापुराण के वायवीय-खंड में मिलता है। इस खंड यह भी कहा गया है कि इस दर्शन का मौलिक सिद्धांत आगम रचनाओं में लिखा गया था जिनकी रचना शिव के अवतारों ने की थी। वही शिक्षाएँ तमिल आगमों में भी मिलती हैं, जिनकी वंसी ही प्रामाणिकता तथा वही विषय है। पोप कहते हैं कि शैव सिद्धांत-प्रणाली अत्यधिक विस्तृत, प्रभावशाली तथा निःसंदेह भारत के समस्त धर्मों से अधिक वास्तविक रूप में मूल्यवान् है। मुझे यह एक निरर्थक अतिशयोक्ति प्रतीत होती है। शैवमत के मौलिक तथ्य वेदाती अद्वैतवाद तथा सांख्य से निकले हैं, तथा कभी-कभी न्याय सिद्धांतों का भी प्रयोग किया गया है। जैसा कि अन्य स्थान पर देखा गया है, न्याय शैवमत के पाशुपत-संप्रदाय का उल्लेख करता है। यह मानना भी सदेहास्पद है कि यह विशेष रूप से दक्षिण भारतीय तथा तमिल है क्योंकि हमारे पास वायवीय-संहिता में भी इसी प्रकार के सिद्धांत तथा उत्तर भारतीय शैवमत में भी ये ही विचार कुछ भिन्न रूपों में पाए जाते हैं। पोप के अनेक ऐसे कथन हैं जिनका कोई तात्त्विक महत्त्व नहीं है। प्रस्तुत रचना का यदि कोई वाद-विवाद-संबंधी उद्देश्य होता, तो उनकी सप्रमाण अधिक आलोचना आवश्यक होती।

कुछ व्यक्तियों का कथन है कि शैवमत का प्राचीनतम रूप दक्षिण भारत का प्रागैतिहासिक प्राचीन धर्म है, परन्तु मुझे आर्यों से पूर्व वर्तमान द्रविड धर्म के निश्चित

स्वरूप को प्रदर्शित करने के लिए कोई ऐसा प्रमाण नहीं मिला है, जिसका मैं वर्तमान शैवमत से तादात्म्य कर सकूँ। अब भी यह अत्यंत सदेहास्पद है कि आर्यों से पूर्व द्रविड़ों का अन्य आदिवासी जातियों में प्रचलित प्रथाओं से भिन्न कोई क्रमबद्ध दर्शन अथवा धर्म था।

हमारे विचार से तो पाशुपत-सूत्र तथा भाष्य का उल्लेख अकर ने किया था, तथा सम्भवतः वे ही शैवमत के प्रारंभिक आधार थे, जैसा कि काल्पनिक उड़ानों को छोड़ते हुए वास्तविक प्रमाणों द्वारा निष्कर्ष निकाला जा सकता है। हम यह मान सकते हैं कि हर्षोन्मादपूर्ण धार्मिक नृत्य, असुर-पूजा के आचार, तथा अन्य आदिम क्रियाएँ उस समय विद्यमान थीं, जो यद्यपि मूलतः पूर्वजों की पूजा आदि के रूप में प्रचलित थीं तथापि शनै-शनै प्राचीनतम पाशुपतों द्वारा भी स्वीकार कर ली गईं, जिनके व्यवहार तथा आचरण की दृष्टि से तो उनका ब्राह्मणीय सामाजिक क्षेत्र से तालमेल नहीं बैठता, परन्तु ऐसे शैवमत को मानने वालों का ब्राह्मण होना आवश्यक था। जाति अथवा वर्णविहीनता प्राचीन पाशुपत-शैवमत का आवश्यक स्वरूप नहीं था। एक पृथक् खंड में हम वैदिक काल से लेकर शिव के विषय की अवधारणाओं के विकास के विवेचन करने का प्रयत्न करेंगे। इस कथन का कोई प्रमाण नहीं है कि भारत के पूर्वी समुद्र-तट पर स्थित एक छोटे से ईसाई गिरजाघर ने देश के अति प्रभावशाली शैव तथा वैष्णव धर्मों को प्रभावित किया था। हमने देखा है कि जो मङ्कृत संस्कृति के अनुयायी हो वे नियमित रूप से कदाचित् ही बौद्धमत के पानी ग्रथ पढ़ते हों, यद्यपि पाली संस्कृत के इतने अधिक निकट है। इसी दृष्टि से हम कह सकते हैं कि बौद्धों के साथ माणिकवाचकर का विख्यात शास्त्राथ महत्वपूर्ण नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा प्रतीत नहीं होता कि माणिकवाचकर अथवा श्री-नकावामियों को एक दूसरे के धर्म के विषय में ज्ञान था। पोप का यह कथन सर्वथा अनुचित है कि कुमारिल भट्ट ने दक्षिण में वैयक्तिक देववाद के सिद्धांत का उपदेश दिया, क्योंकि कुमारिल द्वारा प्रतिपादित भीमासा-मिद्धान, किसी ईश्वर अथवा स्रष्टा के पत्यय को स्वीकार नहीं करता।

सम्भवतः नवीं शताब्दी के माणिकवाचकर शैव सिद्धांत नाम से ज्ञान विचारधारा के सबसे प्रथम स्रोत में से एक थे। सम्भवतः एक गताब्दी पश्चात् नाणसंबधर तथा अन्य भक्त हुए जिन्होंने मिद्धान का अधिक विकास किया। उनके विषय में किरदनिया पेगिय-पुराण में है। परन्तु यह आश्चर्य है कि धार के राजा भोज, जिन्होंने 'तत्त्व-प्रकाश' नामक अति श्रेष्ठ शैव-रचना लिखी थी, इन तमिल लेखकों की ओर ध्यान नहीं देते। इसी प्रकार चौदहवीं शताब्दी में माधव भी तमिल लेखकों में से किसी का उल्लेख नहीं करते हैं। हमें बताया गया है कि इसके पश्चात्, सन्तान गुरु (शिक्षकों का क्रम) नामक चौदह मुनि हुए जिन्होंने शैवसिद्धांत रूप में ज्ञात दर्शन की प्रणाली का उचित विस्तार किया। इनमें से एक उमापति थे जो १३१३ ईसवी में विद्यमान थे।

इस प्रकार वे माधव के समकालीन थे तथापि माधव ने उनका कोई उल्लेख नहीं किया है।

शैवी तथा श्री वैष्णवों द्वारा तेरहवीं तथा चौदहवीं शताब्दी के काल में ईश्वरवाद का महान् प्रचार हुआ। तिरुवाचकम की व्याख्या करते हुए उमापति कहते हैं कि समस्त वेदों के यथार्थ उद्देश्य का सार, तीन रहस्यमय शब्दों—पति, पशु तथा पाश में है। शैवसिद्धांत-प्रणाली के ये तीन तत्त्व हैं। परंतु हमने पहले ही इंगित किया है कि शैव-सिद्धांत की कोई विशेष विभेदात्मक त्रिलक्षणता नहीं थी, आठवीं शताब्दी में शंकर ने इनका उल्लेख किया है, ये शैवमत के पाशुपत सम्प्रदाय के प्रधान सिद्धांत हैं। शिव-महापुराण के वायवीय खंड में प्राप्त शैवमत के सम्प्रदायों का उल्लेख भी शंकर ने किया है। पति, पशु तथा पाश समान रूप से नित्य, अपरिवर्तनशील हैं, कालक्रम के परे हैं तथा काल से अप्रभावित हैं। यह 'पति' अन्य कोई नहीं बरन् शिव हैं जिनके अनेक नाम हैं जैसे रुद्र, पशुनापति, एव शिव आदि। उमापति कहते हैं कि, शिव परम सत्ता है जो न स्थाई रूप से व्यक्त है न अव्यक्त है, वह निर्गुण तथा विशिष्ट चिह्नों से रहित समस्त अशुद्धियों से मुक्त, निरपेक्ष तथा नित्य, असंख्य आत्माओं के विवेक का उद्गम तथा परिणाम रहित है। वह चेतन रूप तथा शुद्ध आनन्द स्वरूप है। दुष्टों की उन तक पहुँच कठिन है परंतु जो यथार्थ में उसकी पूजा करते हैं उनका वह अन्तिम लक्ष्य है। इस प्रकार शिव, निष्कल, स्वयं में पूर्ण, परंतु अभिव्यक्त होने वाले तत्त्व के रूप में वर्णित है, किन्तु बधन उत्पन्न करने वाले अशुद्धि के अनंत समूह के तथ्य आत्माओं को देने के लिए वह एक सकल रूप धारण कर लेता है, अर्थात् ऐसा रूप जो सूक्ष्म आत्मिक शरीरों के खंडों से निर्मित हो। वह निराकार तथा ज्ञान-रूप है। वह सृष्टि करता है, रक्षा करता है, तथा सब कुछ माया की शक्ति को प्रदान कर देता है, परंतु वह अंतिम शरण-दाता है जो हमें कभी नहीं छोड़ता। उसका सब स्थानों में निवास है तथा वह सबमें व्याप्त है, जिस प्रकार अग्नि समस्त लकड़ी में व्याप्त है। वह केवल उन्हीं को अपना वरदान देता है जो इसके लिए उसके निकट जाते हैं।

जीवों के समूह के लिए जो पशु शब्द से अभिहित है, यह कहा गया है कि अनादिकाल से असंख्य आत्माओं ने मुक्ति प्राप्त कर ली होगी। साधारणतः तीन प्रकार की अशुद्धियाँ, अर्थात्—अधकार, कर्म तथा मोह होती हैं। जब मोह हटा दिया जाता है तब भी अधकार बना रह सकता है। आत्माएँ केवल तब ही अपने हृदयों के ज्ञान से पदार्थों का प्रत्यक्ष कर सकती हैं, जब उनकी क्रियाओं के साथ कोई स्वाभाविक दैवी शक्ति भी सम्मिलित हो। समस्त जीव मूल अशुद्धियों से दूषित होते हैं। उन तीन प्रकार की अशुद्धियों का शिव को प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, जो बधनकारी हैं।

पर-शिव अथवा महेश्वर तथा परा-शक्ति एक के ही दो रूप हैं। शिव शुद्ध ज्ञान है तथा शक्ति शुद्ध क्रिया है। उनके संयोग से निम्नलिखित का विकास होता है—

(१) इच्छाशक्ति जो ज्ञान तथा क्रिया के समान अनुपात की एक शक्ति है, (२) क्रिया-शक्ति, जो क्रिया की अधिकता के साथ ज्ञान तथा क्रिया की शक्ति है, तथा (३) ज्ञान-शक्ति जो ज्ञान की अधिकता के साथ ज्ञान व क्रिया की शक्ति है, जिसे अरुल-शक्ति भी कहते हैं। अरुल-शक्ति ज्ञानशक्ति के रूप में आत्माओं की मुक्ति के समय क्रियात्मक रहती है, जबकि निरोधान-शक्ति के रूप में यह उस समय क्रियात्मक रहती है जब आत्माएँ बचन में बचती हैं।

संक्षेप में शैवसिद्धांत की स्थिति, जहाँ तक हम तमिल रचनाओं के प्रामाणिक अनुवादों से तथा पोप व शोमरस आदि द्वारा लिखित तमिल साहित्य के प्रामाणिक अध्ययनों से ज्ञात कर सकते हैं, इस प्रकार निष्कृष्ट की जा सकती है कि वे आत्माएँ जो शरीर में व्याप्त हैं, स्वयं जडरूप हैं तथा वे बौद्धिक साधन भी अचेतन हैं, जिनसे वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण होता है। चेतन अनुभवों का केवल शिव की शक्ति से ही उद्गम हो सकता है। सूर्य की किरण के समान यह शक्ति मूल शक्ति है जो शिव से अविभेद्य है। शैवसिद्धांत-सम्प्रदाय का चार्वाक सम्प्रदाय से प्रत्यक्ष विरोध है जो किसी भी स्रष्टा के अस्तित्व को अस्वीकार करता है। शैवसिद्धांत-सम्प्रदाय एक परम सत्ता के अस्तित्व को मानता है और यह तर्क प्रस्तुत करता है कि वही भासमान विश्व की उत्पत्ति, पालन तथा विलय करता है। समस्त जीवों, नरों एवं नारियों सहित तथा उन पदार्थों सहित जो निर्जीव हैं, परन्तु भासमान अस्तित्व के अन्तर्गत हैं, सम्पूर्ण विश्व कुछ समय के लिए अस्तित्वगत होता है तथा तत्पश्चात् विनीन हो जाता है, परन्तु इसके उपरांत जैसाकि हमने पहले कहा है इसमें भौतिक ससार तथा आत्माओं के स्वरूप के विषय में हमारा ज्ञान स्पष्ट नहीं होता। इससे यह स्पष्ट नहीं होता कि प्रारम्भ से किस प्रकार जीव आणवमल नामक अशुद्धियों से संयोजित हुए। आत्माओं की मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् भी आत्माएँ ईश्वर से एक अथवा संयुक्त नहीं होती। इन कठिनाइयों से बचने के लिए शैवमत के कुछ अन्य रूपों ने कुछ भिन्न प्रकार की धाराओं का अनुसरण करने का प्रयत्न किया है।

यद्यपि शक्ति शिव का एक अंग मानी गई है तथा इससे तत्र-दर्शन के अनेक रहस्यमय पक्षों का निर्माण हुआ है, तथापि ईश्वर से भक्तों का व्यक्तिगत संबंध सेवा-भाव तथा सम्पूर्ण आत्मसमर्पण पर आधारित है। इसमें आरवार अर्थात् वैष्णव सत्ता में देखे गए आनन्दपूर्ण प्रेम के शृंगारमय पक्ष का नितांत अभाव है।

किसी अर्थ में तिरुवाचकम माणिकवाचकर की आध्यात्मिक जीवन-कथा मानी जा सकती है जिसमें उनके जीवन के विभिन्न कालों के अनुभवों का कथन तथा उनकी व्याख्या है। यह रचना उनके धार्मिक अनुभवों तथा उत्साह से परिपूर्ण है तथा इसमें धार्मिक मानसिकता की विभिन्न स्थितियों का भी वर्णन है। इस प्रकार वह कहते हैं—

कर्मों की भीषण ज्वाला अब भी निरंतर दोहरे प्रज्वलित है—  
अब मैं क्या करूँ ?

न तो तन ब्रवीभूत होकर अस्तित्व खोता है  
और न ही 'मिथ्या' बूलिसात होता है ।

मन उस रक्तिम ज्वाल के मधु से  
एकाकार नहीं हो पाता,

पेरन तुरई के महान सुन्दर प्रभु ।<sup>१</sup>

मैं पुकारूँ, प्रतीक्षा करूँ, नाचूँ, गाऊँ या देखूँ ?

ओ अनन्त । मैं क्या करूँ ?

शिव की, जो असीम आनन्द से भर देते हैं,

पेरन तुरई के महान प्रभु की,

सब मेरे साथ विनत होकर बन्दना करो ।<sup>२</sup>

उन्होंने मुझ में दीन भावना भरकर

जन्म चक्र से मुक्त किया ।

मेरी आत्मा में अनिर्वचनीय आनन्द की पुलकन भरी

पेरन तुरई के प्रभु ने, शिव ने,

असीम अनुकम्पा में मुझे अपना लिया ।

मेरी सब पीड़ाओं पर अनुलेप लग गया है

और दुई है अमर, दिव्य चिरानन्द की प्राप्ति ।<sup>३</sup>

महामहिम, सर्वोपरि, असीम प्रभु,

मुझे, जो तुम्हारा तुच्छ, नीचातिनीच दास मात्र है,

तुमने उस सर्वोच्च आनन्द का भागी बनाया है,

जिसे अन्य किसी ने न जाना है, न पाया है ।

महाप्रभु मैं तुम्हारे लिए क्या करूँ ।<sup>४</sup>

तुम सभी जो उसके सेवक हो गए हो,

अपने हर नादान, मिथ्या विचार को दूर कर दो ।

सुरक्षा के इस दृढ़ दुर्ग, इस पावन चिह्न को

अन्तिम क्षण तक दृढ़ता में ग्रहण किए रहो ।

इस पापाकित देह को विसर्जित कर दो,

<sup>१</sup> तिरुवाचकम्, पृ० ३३४ ।

<sup>२</sup> वही ।

<sup>३</sup> वही, पृ० ३३६ ।

<sup>४</sup> वही, पृ० ३३६ ।

शिव अपने लोक में अवश्य ही हमें स्थान देंगे ।  
भुजगधारी, विभूति-भूषण अपने चरण कमलो में  
अवश्य शरण देंगे ।<sup>१</sup>

## भोज तथा उसके टीकाकारों के अनुसार शैवदर्शन

चौदहवीं शताब्दी में माधव अपने सर्व-दर्शन-संग्रह में दर्शन की एक प्रणाली 'शैवदर्शन' का उल्लेख करते हैं जो इस विचार को अस्वीकार करता है कि ईश्वर अपने सकल्प से हमारे लिए समस्त अनुभवों का सृजन करता है और यह मानता है कि ईश्वर ऐसा हमारे अपने कर्मों के आधार पर ही करता है । माधव ने इस दर्शन को शैवागमों पर आधारित बतलाया है जिनकी रचना शिव अर्थात् महेश्वर द्वारा की गई मानी जाती है । श्रीकठ तथा अण्णय के दर्शन का विवेचन करते हुए हमने बतलाया था कि वे अठ्ठाईस आगमों का उल्लेख करते हैं, यह माना जाता है कि इन सबको शिव तथा उसके अवतारों ने लिखा था इन सबका सात्पर्य एक ही है चाहे वे द्रविड भाषा में हो अथवा संस्कृत में । यद्यपि हमारे लिए समस्त आगमों को प्राप्त करना सम्भव नहीं है, तथापि पूर्ण अथवा अपूर्ण रूप में अनेक आगम उपलब्ध हैं । कुछ आगमों के अपने ही प्रमाण के अनुसार वे संस्कृत, प्राकृत तथा स्थानीय प्रादेशिक भाषाओं में लिए गए थे ।<sup>२</sup> यद्यपि आगम महेश्वर द्वारा लिखे गए थे तथापि हम यह देखते हैं कि समस्त आगमों का एक ही उद्देश्य प्रतीत नहीं होता । इससे शैवागमों की व्याख्या में बहुत भ्रम उत्पन्न होता है । इसके उपरांत भी अंतर सदैव इतने स्पष्ट नहीं हैं कि वे शैवमत के विभिन्न उप-संप्रदायों के विशिष्ट लक्षणों की परिभाषा स्पष्ट कर सकें ।

सम्भवतः ११वीं शताब्दी के सुप्रसिद्ध राजा भोज ने जिसने 'सरस्वती-कठामरण' तथा 'योग-सूत्र' पर टीका लिखी है तत्त्व-प्रकाश नामक रचना भी लिखी जिसका माधव ने अपने सर्वदर्शन-संग्रह में उल्लेख किया है । माधव ने अघोर शिवाचार्य का भी उल्लेख किया है जिनकी 'तत्त्व-प्रकाश' पर टीका अभी तक प्रकाशित नहीं हुई है परन्तु उन्होंने श्रीकुमार का उल्लेख नहीं किया है जिसकी तत्त्व-प्रकाश पर टीका त्रिवेन्द्रम ग्रन्थमाला में तत्त्व-प्रकाश ग्रन्थ के साथ प्रकाशित हो चुकी है । प्रतीत होता है कि अघोर शिवाचार्य ने मृगेन्द्रात्म पर मृगेन्द्रागम-वृत्ति-दीपिका नामक एक अन्य टीका लिखी थी ।

<sup>१</sup> वही, पृ० ३२६ ।

<sup>२</sup> संस्कृत प्राकृतैर्यश्चाशिष्यानुसूतः,

देश भाषाद्युपायैश्च च बोधयेत् स गुरुः स्मृतः ।

—शिव-ज्ञान-सिद्ध, (वैसर, हस्तलेख, संख्या ३७२६) ।



अपनी टीका लिखते हुए अघोर शिवाचार्य कहते हैं कि वह, यह टीका इस कारण-वश लिख रहे हैं कि अन्य व्यक्तियों ने तत्त्व-प्रकाश की व्याख्या आगम शास्त्रों के सिद्धांतों से अपरिचित होने के कारण, अद्वैत सिद्धान्त वाली मनोवृत्ति से करने का प्रयत्न किया था। २-२-३७ से शंकर द्वारा माहेश्वर-सम्प्रदाय के खंडन से हमें यह ज्ञात होता है कि उसने माहेश्वरों को ऐसे व्यक्ति माना था जो ईश्वर को ससार का केवल निमित्त कारण मानते थे तथा ससार का उपादान कारण उससे पृथक् ही किसी तत्त्व को मानते थे। शंकर के अद्वैत वेदांत के अनुसार ब्रह्मन् ससार का उपादान व निमित्त कारण दोनों है। यथार्थ में ससार ब्रह्मन् के अतिरिक्त कुछ नहीं है यद्यपि भ्रम के कारण नानाविध ससार का आभास होता है, जिस प्रकार भ्रम द्वारा रज्जु में सर्प का आभास होता है। यह विवर्तवाद कहलाता है जो उस परिणामवाद के विपरीत है जिसके अनुसार एक भौतिक परिवर्तन द्वारा ससार की उत्पत्ति होती है। परिणामवाद सांख्य अनुयायियों द्वारा स्वीकार किया गया है। एक अन्य विचार के अनुसार ईश्वर निमित्त कारण है जो ससार की रचना व निर्माण परमाणुओं अथवा भौतिक शक्ति, अर्थात् स्थूल माया के द्वारा करता है। नैयायिक मानते हैं कि क्योंकि ससार एक कार्य है तथा यत्रवन् व्यवस्था की उत्पत्ति है, अतः इसका एक बुद्धिमान लक्ष्य होना आवश्यक है जो परमाणु तत्त्वों की सीमाओं तथा सामर्थ्य से परिचित हो। अतः ईश्वर अनुमान द्वारा सिद्ध किया जा सकता है जिस तरह कार्य से कारण का अनुमान किया जा सकता है। यही विचार कुछ शैवाग्रगण्य जैसे मृगेन्द्र, मातंग परमेश्वर आदि का भी है।

तत्त्व-प्रकाश की व्याख्या करने में श्रीकुमार अपनी अस्थिर मनोदशा का परिचय देते हैं, कभी वे ईश्वर के निमित्त कारण होने के आगम-विचार का अनुसरण करते हैं, तथा कभी वे वेदांत के विवर्तवाद के अनुसार व्याख्या करने का प्रयत्न करते हैं। अघोर शिवाचार्य, आगम दृष्टिकोण की एक अधिक निश्चित स्थिति लेते हैं तथा ईश्वर को निमित्त कारण मानते हैं। वायवीय-सहिता में व्याख्यात शैवमत के हमारे विवरण में हमने देखा है कि पौराणिक व्याख्याकारों ने शैवमत को किस प्रकार पूर्ण अद्वैतवाद के निश्चित पथ की ओर अप्रसर किया है, तथा सांख्य की प्रकृति को किस प्रकार ईश्वर की उस शक्ति के रूप में माना है, जो न तो ईश्वर से भिन्न है और न उससे तदात्म है। ऐसा विचार स्वाभाविक ही एक प्रकार की अस्थिरता की ओर अप्रसर करता है यह प्रासंगिक स्थानों पर देखा जा चुका है। माधव के अनुसार

१ विवादाध्यासित विश्वं विश्व-वित्तु-वर्तु-पूर्वकम्, कार्यत्वादवयो सिद्धं कार्यं कुभादिकं यथा, इति श्रीमन्-मातंगेऽपि, निमित्त कारणं तु ईश इति। अथ चेश्वर-वादोऽस्माभिः मृगेन्द्र-वृत्ति-दीपिकाया विस्तरेणापि दर्शित इति।

शैवागम पति, पशु व पाश नामक तीन तत्त्वों तथा विद्या, क्रिया, योग एवं कार्य नामक चार अन्य तत्त्वों की व्याख्या करते हैं। जीवों की कोई स्वतन्त्रता नहीं है तथा बन्धन भी स्वयं निर्जीव है परन्तु दोनों ईश्वर की शक्ति द्वारा संयुक्त हो जाते हैं।

भोज ने अपनी पुस्तक तत्त्व-प्रकाश, शैवदर्शन द्वारा स्वीकृत विभिन्न तत्त्वमीमांसीय तथा अन्य तत्त्वों की व्याख्या करने के लिए लिखी है। सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण तत्त्व शिव है जो चित् माना जाता है, जिसका अर्थ शैवों के अनुसार संयुक्त ज्ञान व क्रिया है।<sup>१</sup> समस्त निर्जीव सत्ताओं का अधीक्षण तथा निरीक्षण करने वाले तत्त्व के रूप में ऐसे चेतन ईश्वर को स्वीकार करना पड़ता है। यह अनन्त सत्ता स्वयं सिद्ध तथा एक ही है, यह निःशरीर है तथा किसी पर निर्भर नहीं है, यह एक तथा निरूपम है। यह सर्व-व्याप्त तथा नित्य भी है। मुक्त जीव मुक्ति प्राप्त करने के पश्चात् इसी के समान हो जाते हैं, परन्तु ईश्वर सदैव एक ही समान तथा सदैव मुक्त रहता है तथा वह कभी किसी अन्य उच्चतर सत्ता द्वारा निर्देशित नहीं होता। यह समस्त वासनाओं से रहित है। यह समस्त अर्षुद्धियों से भी रहित है।<sup>२</sup>

मृगेन्द्र अथवा मातंग परमेश्वर की तरह अधोर शिवाचार्य भी शैवागमों का अनुसरण करते हुए यह मानते हैं कि ईश्वर का अस्तित्व नैयायिक पद्धति के तर्कों से अनुमानित किया जा सकता है। अतः यह तर्क दिया गया है कि ईश्वर ने ससार की सृष्टि की है, वह उसका पालन करता है तथा उसका सहार करेगा, वह हमारी दृष्टि पर आवरण डाल देता है। वही हमें मुक्त भी करता है। ये पांच क्रियाएँ अनुग्रह के अन्तर्गत आती हैं। वास्तव में अनुग्रह का अर्थ ईश्वर की उस शक्ति से है जो स्वयं सासारिक विषयों के रूप में अभिव्यक्त है तथा व्यक्ति के कर्मानुसार उसको बंधन व मोक्ष की ओर प्रवृत्त करती है। बहुत सम्भव है कि शैवमत के कुछ सम्प्रदायों में ईश्वर की क्रियाशीलता को ही 'अनुग्रह' माना गया हो। ये व्यक्ति महाकारणिक कहलाते थे। इस प्रकार अनुग्रह का अर्थ सृष्टि की क्रिया तक विस्तृत हो जाता है। यदि यह साधारण अनुग्रह होता तब यह केवल उसी समय हो सकता था जबकि ससार पहले से ही अस्तित्व में आ चुका होता।<sup>३</sup> किन्तु इस अनुग्रह में जो क्रियात्मक

<sup>१</sup> मृगेन्द्र को उनकी तत्त्व-प्रकार की टीका में उद्धृत करते हुए अधोर शिवाचार्य कहते हैं चेतन्य दूक्-क्रियारूपमिति "चिद्धन" चिदेव च न देह-स्वरूप यस्य स चिद्धन। यह चिद्ध न वह विशेषण है, जिससे तत्त्व-प्रकाश में शिव को विभूषित किया गया है।

<sup>२</sup> मोहो मदश्च रागश्च विषाद शोक एव च, बैबिस्म बैव हर्षश्च सप्तैते सहजा मला।  
—तत्त्व-प्रकाश, कारिका १ पर अधोर शिवाचार्य की टीका, (अयार-हस्तलेख)।

<sup>३</sup> अनुग्रहश्चात्रोपलक्षणम्।

—वही।

रूप में सृष्टि, पालन, सहार, जीवों की दृष्टि पर आवरण डालना तथा अन्त में उन्हें मुक्त करना सम्मिलित है ।<sup>१</sup> श्रीकुमार इस स्थिति का स्पष्टीकरण यह मानकर करते हैं कि दृष्टि पर आवरण डालने तथा मुक्ति द्वारा ज्ञान देने की क्रियाएँ परस्पर विरोधी नहीं हैं क्योंकि मुक्ति और ज्ञान केवल उनके लिए हैं जिन्हें आत्म-नियन्त्रण, इन्द्रिय-नियन्त्रण, वैयं एवं समस्त भोगों के परित्याग की शक्ति प्राप्त है, तथा पूर्वोक्त उनके लिए हैं जिन्हें यह प्राप्त नहीं ।<sup>२</sup> इस प्रकार ईश्वर अपनी पात्र प्रकार की क्रियाओं द्वारा, समस्त जीवों के मोक्ष तथा सुखानुभवों के लिए उत्तरदायी है । उसकी 'चित्' उसकी क्रियाओं के अविभाज्य रूप से सबधित है । यद्यपि ईश्वर चिन् स्वरूप है, तथा उस रूप में जीवों के समान है, तथापि ईश्वर उन शक्तियों द्वारा, जो जीवों को स्वयं प्राप्त नहीं, उन्हें मोक्ष प्रदान कर सकता है । यद्यपि ईश्वर की चित् पूर्णतः क्रिया से संयोजित है तथापि यह उससे अभिन्न है । दूसरे शब्दों में ईश्वर शुद्ध वैचारिक गतिविधि है ।

शिव की शक्ति एक है यद्यपि इसे इसके विभिन्न कार्यों के अनुसार जिनका यह सम्पादन करती है, विभिन्न रूपों में प्रदर्शित किया जा सकता है । श्रीकुमार यह इंगित करते हैं कि इस शक्ति का मूल आकार विशुद्ध आनन्द है जो शुद्ध चिन् से अभिन्न है । ससार की सृष्टि के लिए ईश्वर की अपनी शक्ति के अतिरिक्त किसी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं होती, जिस प्रकार हम स्वयं शरीर के समस्त कार्यों का सम्पादन अपनी स्वयं की शक्ति द्वारा कर सकते हैं, तथा किसी अन्य बाह्य सहायता की आवश्यकता नहीं होती । इस शक्ति को माया से विभिन्न समझना आवश्यक है । माया पर विचार करते समय हम इसे बिंदु माया नामक अनंत शक्ति मान सकते हैं, जो ससार का उपादान कारण है ।<sup>३</sup>

<sup>१</sup> तत्त्व-प्रकाश, कारिका ७ ।

<sup>२</sup> वही—तत्त्व-प्रकाश पर टीका, कारिका ७ ।

<sup>३</sup> कार्य भेदेऽपि मायादिवन्मास्या परिणाम इति दर्शयति तस्य जडधर्मत्वात् । अद्याम् प्रधान-भूताम् समवेताम् अनेन परिग्रह-शक्तिस्वरूपम् बिन्दु मायात्मकम् अपि अस्य बाह्य-शक्ति-द्वयम् अस्ति (अधोर शिवाचार्य की टीका, अडयार हस्तलेख) किन्तु श्रीकुमार के विचार से माया से सयुक्त होकर शिव ससार के निमित्त तथा उपादान कारण बनते हैं

निमित्तोपादान-भावेन अवस्थानाद् इति ब्रूम ।

इस विचारानुसार शैवमत शंकर के अद्वैतवाद में समानता आ जाती है । अधोर शिवाचार्य ने अपनी टीका इस विचार के विरोध में लिखी । उनका कथन है कि यह विचार उन शैवागमों के विचारों का प्रतिनिधित्व नहीं करता है जो ईश्वर को केवल निमित्त कारण मानते हैं ।

श्रीकुमार की टीका में प्राप्त शैवसिद्धांत भट्टतवादी पुराणों में, शिवहूत-प्रणाली के रूप में (विशेषतः सूत-संहिता में) पहले ही आ चुका है ।<sup>१</sup>

शिव केवल अपनी शक्ति द्वारा जीवों को अनुभवों तथा मोक्ष का प्रावधान करता है । ऊपर वर्णित पांच प्रकार की क्रिया को भी 'एक शक्ति' से पृथक् किन्तु उसके विभिन्न कार्यों से सम्वादनार्थ विभिन्न प्रकारों के रूप में मानना चाहिए ।

तत्त्व-प्रकाश का उद्देश्य शैवागमों में उपलब्ध शैवदर्शन की व्याख्या करना है तथा मुख्यतः पति, पशु तथा पाश नामक पदार्थों का वर्णन करना है । पति ईश्वर है एवं पशु, अणु कहलाता है तथा पाश पदार्थ पांच पाश है । अणु ईश्वर पर आश्रित है तथा वे विभिन्न प्रकार के बंधन से मुक्त है । पांच प्रकार के पदार्थ मल के कारण उत्पन्न है तथा वे बिन्दु माया की शुद्धियों तथा अशुद्धियों के विकास की विभिन्न अवस्थाएँ हैं । श्रीकुमार इंगित करते हैं कि क्योंकि आत्माएँ मल से अनादिकाल से संयोजित हैं, अतः वे माया के शासन में आ जाता है, परन्तु क्योंकि आत्माएँ शिव के स्वरूप की हैं, अतः जब यह मल जला दिया जाता है, तब वे शिव से एक हो जाती हैं । पांच प्रकार के पदार्थ जो बंधनकारी हैं मल, कर्म, माया, ससार (जो माया से उत्पन्न है) तथा बाधने वाली शक्ति है ।<sup>२</sup>

यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि यह शक्ति ईश्वर की है तब किम प्रकार बंधन में आने वाले विषयों का गुण बन जाती है ? उत्तर है कि वास्तव में शक्ति प्रभु की है तथा बन्धन या पाश में यह शक्ति केवल इस अर्थ में ही उपचरित मानी जा सकती है कि बंधन अथवा बंधन की शक्ति जीव में तथा उसके द्वारा अनुभव की जाती है ।<sup>३</sup> वह परमेश्वर की ही शक्ति ।

पशु वे हैं जो पाश से बंधे हैं, अर्थात् वे जीव जो जन्म व पुनर्जन्म के चक्र में होकर निकलते हैं । इस सम्बन्ध में श्रीकुमार आत्म चेतना तथा स्मृति के आचार पर आत्मा के विवेचन करने का प्रयत्न करते हैं, तथा यह मानते हैं कि इन तथ्यों की बीड़ों

<sup>१</sup> सूत संहिता, पुस्तक ४ पद्य २८ ।

<sup>२</sup> मल कर्म च माया च मायोत्थमखिल जगत्, तिरोधानकरी शक्तिरर्थं पञ्चकमुच्यते ।

—श्रीकुमार की टीका पृ० ३२ ।

<sup>३</sup> ननु कथमेकस्या एव शिव-शक्ते पति पदार्थं च पाश-पदार्थं च सग्रह उच्यते । सत्यम्, परमार्थतः पति-पदार्थ एव शक्तेरन्तरभाव पाशश्च तु तस्या पाश धर्मानुवर्तनेन उपचारात् । तदुक्ते श्रीमन्मृगेन्द्रे—तासां माहेश्वरी शक्तिं सर्वानुप्राहिका शिवा, धर्मानुवर्तनादेव पाश इति उपपद्यत, इति ।

—अधोर शिवाचार्य की टीका, (अड्यार-हस्तलेख) ।

द्वारा व्याख्या नहीं की जा सकी जो क्षण मंगुर आत्माओं में विश्वास करते थे । ये तीन प्रकार की हैं—वे जो मल तथा कर्म से संयोजित हैं, वे जो केवल मल से संयोजित हैं, (ये दोनों प्रकार की आत्माएँ सम्मिलित रूप से 'विज्ञानकल' कहलाती हैं), तथा तीसरे प्रकार की सकल कहलाती हैं जो मल, माया तथा कर्म से संयोजित हैं । प्रथम, अर्थात् विज्ञानकल पुनः दो प्रकार की हो सकती है अर्थात् अशुद्धियों से संयोजित तथा अशुद्धियों रहित । वे जो मल से मुक्ति प्राप्त कर लेती हैं, ईश्वर द्वारा विभिन्न दैवी कार्यों के लिए नियुक्त की जाती हैं तथा उन्हें विद्येश्वर तथा मन्त्रेश्वर कहते हैं । किन्तु सूक्ष्म शरीर का निर्माण करने वाले आठ तत्त्वों के समष्टि शरीर से संयुक्त होने के कारण अन्य आत्माएँ तवीन जीवन चक्र में चली जाती हैं । ये आठ तत्त्व इस प्रकार हैं—पाच ज्ञानेन्द्रिया, मनम्, बुद्धि तथा अहंकार, ये सब पुर्यष्टक अर्थात् आठ तत्त्वों वाला शरीर कहलाते हैं ।

वे, जिनके मल परिपक्व हो जाते हैं, उचित दीक्षा द्वारा ईश्वर से वह शक्ति प्राप्त कर सकते हैं जिनके द्वारा मल हटाए जा सकते हैं तथा वे ईश्वर से एक हो जाते हैं । किन्तु अन्य जीव ईश्वर द्वारा बंधनों में बाध दिए जाते हैं तथा विविध अनुभवों के चक्र को सहन करने के लिए बंधे रहते हैं जिसके अंत में वे मोक्ष प्राप्त कर सकते हैं ।

पाच चार प्रकार के हैं—मल, कर्म, मायेय और माया । मल का पाच अनादि है तथा हमारे ज्ञान तथा क्रिया की शक्ति पर आवरण के रूप में है । अनादि काल से कर्म का भी प्रवाह होता रहता है, वह मल पर निर्भर है । तृतीय मायेय कहलाता है जिसका अर्थ माया (जो चतुर्थ है) द्वारा उत्पन्न सूक्ष्म तथा स्थूल शरीर है । अर्घोर शिवाचार्य का कथन है कि मायेय का अर्थ उन वासना के पशों से हैं जो कर्म के कारण उत्पन्न होते हैं । प्रलय के समय जिनके मायेय मल नहीं होता, वे स्वयं अकेले रह जाते हैं परन्तु मुक्त नहीं होते ।

परन्तु मल क्या है ? यह एक अनाध्यात्मिक पदार्थ माना जाता है जिसके कार्य अनेक हैं । इसी कारण जब एक व्यक्ति का मल हटा दिया जाता है तब वह दूसरों में कार्य कर सकता है । ईश्वर की आवरण-शक्ति के समान यह मल दूसरे व्यक्तियों में कार्य करता रहता है यद्यपि यह किसी एक व्यक्ति में से हटाया जा सकता है । जिस प्रकार भूमी बीज का आवरण करती है उसी प्रकार मल व्यक्ति के स्वाभाविक ज्ञान तथा कर्म का आवरण करना है, तथा जिस प्रकार भूमी अग्नि तथा ताप से जल जाती है उसी प्रकार जब आंतरिक आत्मा प्रकाशमान होती है तब मल हट जाता है । यह मल हमारे शरीरों के लिए उत्तरदायी है । जिस प्रकार ताम्बे का कालापन पारे से हटाया जा सकता है उसी प्रकार शिव-शक्ति द्वारा आत्मा का कालापन हट जाता है ।

कर्म अनादि है तथा धर्म एवं अधर्म स्वरूप हैं । श्रीकुमार धर्म व अधर्म की परिभाषा दुःख तथा सुख के विशिष्ट कारण के रूप में करते हैं, तथा वे धर्म तथा अधर्म

के विषय में अन्य विचारों व सिद्धांतों के खंडन का प्रयत्न करते हैं। माया वस्तु सत्ता मानी जाती है, जो ससार का कारण है। हमने पहले ही देखा है कि बधन (मायेय) माया के कार्यों से उत्पन्न है, इस कारण माया पाश का मूल कारण है। यह प्रातिभासिक नहीं है जैसा वेदांतियों का कथन है वरन् यह ससार का उपादान कारण है। इस प्रकार हम देखते हैं कि मल, माया, कर्म तथा मायेय रूप से ईश्वर की शक्ति, पाश का आधारभूत प्रत्यय है।

शिव से उत्पन्न ये प्रथम पांच शुद्ध तत्त्व हैं। शिव का तत्त्व बिन्दु माना जाता है तथा यह सबका मूल तथा प्रारम्भिक कारण है। यह माया के समान निश्चय है। अन्य चार तत्त्व इससे उत्पन्न होते हैं तथा इस कारण इसे महामाया माना जाता है। ये तत्त्व विभिन्न ससारों के पौराणिक अधीक्षक ईश्वर हैं जिन्हें विद्येश्वर, भक्तेश्वर आदि कहा गया है। बिन्दु से शक्ति, सदाशिव, ईश्वर तथा विद्येश्वर उत्पन्न होते हैं। ये तत्त्व शुद्ध तत्त्व माने जाते हैं। व्यक्तियों को अनुभव का तथा कर्म करने का अवसर प्रदान करने के लिए पांच तत्त्वों की उत्पत्ति होती है, जो काल, नियति, कला, विद्या तथा राग हैं। अव्यक्त, गुण तथा तत्पश्चात् बुद्धि एवं अहंकार, मनस्, पांच कर्मेन्द्रिया व पांच ज्ञानेन्द्रिया तथा भूत तत्त्व जो माया के तीसरे तत्त्वों का निर्माण करते हैं, माया से उत्पन्न होते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि, प्रथम पांच तत्त्व—शिव, शक्ति, सदाशिव, ईश्वर तथा विद्या हैं। ये सब शुद्ध चिन् स्वरूप (चिद्रूप) हैं, तथा इस स्वरूप का होने के कारण इनमें कोई मल नहीं हो सकता। इसके उपरान्त सात तत्त्व हैं जो शुद्ध व अशुद्ध दोनों हैं, (चिदचिद्रूप) तथा ये माया, काल, नियति, कला, विद्या, राग तथा पुरुष हैं। यद्यपि शुद्ध चिन् स्वरूप है तथापि अपने अशुद्ध संयोजन के कारण यह अशुद्ध प्रतीत हो सकता है। इन तत्त्वों के उपरान्त चौबीस तत्त्व हैं जो इस प्रकार हैं। अव्यक्तगुण-तत्त्व, बुद्धि, अहंकार, मनस्, पांच ज्ञानेन्द्रिया, पांच कर्मेन्द्रिया, पांच तन्मात्र तथा पाँच महाभूत। ये समस्त छत्तीस तत्त्व हैं।

यदि तत्त्वों के इस विभाजन की ओर हम ध्यान दें तो हम यह पाते हैं तथाकथित अशुद्ध तत्त्व अधिकांशतः सांख्य दर्शन के तत्त्व हैं। परन्तु जबकि सांख्य में प्रकृति तीन गुणों की साम्यावस्था के रूप में अव्यक्ति के समकक्ष समझी जाती है तब यहाँ शैवदर्शन में अव्यक्त अनभिव्यक्ति है जो माया से उत्पन्न होता है तथा गुणों को उत्पन्न करता है।

सार-संक्षेप के रूप में हम यह कह सकते हैं कि, शैवाग्रमो पर आधारित तत्त्व-प्रकाश में प्रदर्शित विचारधारा, भारतीय दर्शन के कुछ सिद्धांतों के साथ, कुछ पौराणिक कथाओं का अनोखा समिश्रण है। एक टीकाकार श्रीकुमार ने इसमें शंकर का अद्वैत-दर्शन पढ़ने का प्रयत्न किया है जबकि अन्य टीकाकार अधीर शिवाचार्य ने इस प्रणाली में

एक प्रकार का द्वैतवाद पढ़ने का प्रयत्न किया है यद्यपि यह द्वैतवाद सगत नहीं है। शंकर के शैव-संप्रदाय के दर्शन के विवरण से हमें ज्ञात होता है कि महेश्वर नामक कुछ शैवों ने अपनी सिद्धांत नामक रचनाओं में इस विचार की स्थापना करने का प्रयत्न किया है कि ईश्वर ससार का उपादान कारण नहीं बल्कि केवल निमित्त कारण है। शंकर के विचारानुसार ईश्वर ससार तथा समस्त जीवों का उपादान तथा निमित्त कारण दोनों हैं। अघोर शिवाचार्य का टीका लिखने का उद्देश्य वे यह बतलाने है कि इसकी व्याख्या भ्रष्ट मनोवृत्ति वाले व्यक्तियों ने की थी, अतः यह प्रदर्शित करने का उनका कर्तव्य था कि शैवगमों के अनुसार ईश्वर केवल निमित्त कारण ही हो सकता है जैसा कि हम नैयायिकों में पाते हैं। वे इस आधारभूत धारणा से प्रारंभ करते हैं कि ईश्वर, चेतना तथा शक्ति के बल का पूर्ण समिश्रण है, तथा उनका कथन है कि माया ससार की उपादान कारण है, जिससे अन्य विविध पदार्थ उत्पन्न होते हैं, जो साक्ष्य तत्वों के समान हैं। परंतु वे यह नहीं स्पष्ट करते कि किस प्रकार की निमित्तता शुद्ध एवं अशुद्ध तथा शुद्धाशुद्ध विविध तत्वों को उत्पन्न करने में माया को प्रभावित करती है। उनका कथन है कि माया की शक्ति भी ईश्वर से ही प्रवृत्त होती है तथा माया में इस प्रकार प्रतीत होती है मानो उससे अभिन्न हो। इस प्रकार यह सब एक मौलिक भ्रम है जिसके द्वारा बिंदु तथा नाद के रूप में माया की प्रक्रिया अथवा ईश्वर की सृष्टि के लिए कामना तथा सृष्टि की प्रक्रिया घटित हो जाती है। परंतु वे भ्रम का स्वरूप तथा कारण अथवा भ्रम उत्पन्न होने के रूपों को और अधिक स्पष्ट नहीं करते। इस महत्वपूर्ण विषय में तत्त्व प्रकाश का मूल ग्रंथ भी कोई प्रकाश नहीं डालता। अपने समर्थन के लिए अघोर शिवाचार्य प्रायः भगवद्गीता का उल्लेख करते हैं। परंतु भगवद्गीता तत्त्व-प्रकाश के समान साक्ष्य के विकास की प्रक्रिया का अनुसरण नहीं करता। वहाँ हम ईश्वर के सकल्प द्वारा अणुओं के निर्माण तथा सघटन के विषय में सुनते हैं जो न्याय दृष्टिकोण के अधिक समान हैं।

जीव के स्वरूप के विषय में व्याख्या करते हुए यह कहा गया है आत्माएँ इस अर्थ में अणु हैं कि उन्हें केवल सीमित ज्ञान प्राप्त है। यथार्थ में जीव, शिव अथवा ईश्वर स्वरूप हैं परंतु इसके उपरान्त भी उनमें एक स्वाभाविक अशुद्धि है जो सभवतः उनमें माया के प्रवेश के कारण है। इस विषय में कुछ भी निश्चित रूप से नहीं कहा गया है कि अशुद्धि का स्वरूप क्या है तथा जीव में यह किस प्रकार आई। श्रीकुमार वेदाचार्यों के समान इस अशुद्धि की व्याख्या अविद्या आदि से करते हैं। परंतु अघोर शिवाचार्य इस विषय में कुछ नहीं कहते हैं। यह कहा गया है कि जब कर्म के फलों द्वारा अशुद्धि परिपक्व हो जाएगी तब ईश्वर गुरु के रूप में उपयुक्त दीक्षा देगा जिससे अशुद्धि जल जाए तथा इस प्रकार स्वच्छ अथवा शुद्ध किए हुए जीव शिव का स्वरूप प्राप्त कर सके। ऐसी प्राप्ति से पूर्व शिव, कुछ ऐसी आत्माओं को, जिनकी अशुद्धियाँ

स्वच्छ हो गई है, ससारो के अधीक्षक के रूप में के लिए विद्येश्वर अथवा मन्त्रेश्वर के रूप में नियुक्त कर सकता है। पुनर्जन्म के चक्रों के समय, जिन जीवों को अपने कर्मों के परिपक्व होने के लिए इससे निकलना पड़ता है, वे पुन्यष्टक नामक (जिसमें तन्मात्र, बुद्धि, अहंकार तथा मनस् सम्मिलित है) सूक्ष्म शरीरों के माध्यम से कर्मोपभोग करते हैं।

तथाकथित पाश भी यथार्थ में शिव की शक्ति की ही एक उत्पत्ति है, तथा इसी कारण पाश एक आवरण शक्ति हो सकती है और मोक्ष के समय उसे हटाया भी जा सकता है। शिव तत्त्व ही जो बिंदु भी कहलाता है, पाँच प्रकार के शुद्ध तत्वों के तथा पृथ्वी आदि स्थूल पदार्थों अर्थात् अशुद्ध तत्वों के रूप में स्वयं उत्पन्न हो जाता है। ये पाँच प्रकार के शुद्ध तत्व-शिव तत्व, शक्ति तत्व, सदाशिव तत्व, ईश्वर तत्व तथा विद्या तत्व हैं। इन शुद्ध तत्वों के कलेबरो की उत्पत्ति महामाया नामक शुद्ध माया से होती है। इनके पश्चात् काल, नियति, कला, विद्या तथा राग के शुद्धाशुद्ध तत्व हैं जो आत्मा तथा ससार के मध्य एक प्रकार की कड़ी है, जिससे आत्मा ज्ञान प्राप्त कर सके तथा कर्म कर सके। माया के पश्चात् अव्यक्त अर्थात् गुण तत्व है, तथा गुण तत्व से बुद्धि तत्व तथा उससे अहंकार और उससे मनस्, बुद्धि, पाँच कर्मेन्द्रियाँ तथा पांच ज्ञानेन्द्रियाँ पाँच तन्मात्र एवं पाँच स्थूल भूत उत्पन्न होते हैं।

जैसाकि हमने ऊपर इंगित किया है अधिकांश सिद्धांती विचारक इस विचार पर दृढ़ हैं कि उपादान कारण निमित्त कारण से भिन्न है। यह उपादान कारण माया, प्रकृति अथवा अणु एवं उनके कार्य के रूपों में प्रकट होता है तथा निमित्त कारण ईश्वर अर्थात् शिव है। परन्तु ये सभी संप्रदाय यह मानते हैं कि सर्वज्ञता तथा सर्वशक्तिमत्ता से पूर्ण शिव समस्त शक्ति का उदगम है। यदि ऐसा हो तो माया की समस्त शक्तियाँ तथा उससे उत्पन्न समस्त तत्व शिव के ही स्वरूप होने चाहिए, तथा तब निमित्त कारण से भिन्न उपादान कारण की स्वीकृति एक अनावश्यक विरोध हो जाती है। जैसाकि प्रणालियों के हमारे अध्ययन में स्पष्ट है, विभिन्न प्रणालियों को इस विरोध से बचने के लिए, परन्तु स्पष्टतः बिना किसी सफलता के, विभिन्न प्रकार से अपना तर्क परिवर्तित करना पड़ा है। जब नैयायिक कहता है कि उपादान कारण, सबध तथा निमित्त कारण भिन्न हैं, तथा निमित्त कारण के रूप में ईश्वर ससार का विधान करता है, तथा कर्म के अनुरूप वह ससार का नैतिक शासक है, तब कोई विरोध नहीं होता। ईश्वर स्वयं किसी अन्य आत्मा के समान है, केवल यही अंतर है कि वह सर्वज्ञता तथा सर्वव्याप्त है एवं वह निःशरीर व इन्द्रियरहित है। वह सबका साक्षात् प्रत्यक्षीकरण करता है। पुनः, यदि योग दृष्टिकोण को ले, तब यह देखेंगे कि ईश्वर प्रकृति अथवा उपादान कारण से भिन्न है तथा प्रकृति में प्रवेश करने वाली शक्ति ईश्वर की नहीं है। उसकी एक



अनादि इच्छा (सकल्प) है जिसके द्वारा सृष्टि के उद्भव तथा प्राकृतिक नियमों को समझने के लिए यह माना जाता है कि उसके नित्य सकल्प द्वारा कर्मों के अनुसार विभिन्न आराधो में प्रकृति के विकास के मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाया जा सकता है। ईश्वर अन्य किसी पुरुष के समान है, केवल उसमें क्लेश नहीं है जिनसे साधारण पुरुष सयोजित है, तथा इसके कोई कर्म एवं कर्म के पूर्व संस्कार नहीं है। ऐसा दृष्टिकोण इस प्रणाली को विरोध से भी बचा लेता है, परंतु सिद्धांत-संप्रदायों की ईश्वरवाद तथा सर्वेश्वरवाद अथवा अद्वैतवाद के मध्य अस्थिर स्थिति का समर्थन करने के लिए कोई सगत तर्क नहीं है। शांकर वेदांत में ब्रह्म भी यथार्थ है, तथा एक मात्र वही उपादान तथा निमित्त कारण है। जगदाभास केवल एक आभास है तथा इससे पृथक् उसकी कोई सत्ता नहीं है। यह माया द्वारा उत्पन्न एक प्रकार का भ्रम है, जो न सत् है, और न असत्, क्योंकि यह भ्रम की परिभाषा के अंतर्गत आ जाता है। धर्म तथा दर्शन के विरोध में बचने के लिए शैव-संप्रदाय के भिन्न रूपों को पृथक् करना होगा।

शिव-तत्त्व, जिससे उपर्युक्त पांच शुद्ध तत्त्व (सदाशिव आदि) उत्पन्न होते हैं, बिंदु अर्थात् सभी परिणामों से अनीत शुद्ध ज्ञान तथा क्रिया शक्ति कहलाता है। यह माना जाता है कि यह शुद्ध शिव या बिंदु अथवा महामाया, सृष्टि के समय विभिन्न शक्तियों से परिपूर्ण रहते हैं, तथा इन शक्तियों में तथा इनके द्वारा माया और उसके विकार विश्व की उत्पत्ति के लिए क्रियान्वित होते हैं, जो आत्माओं के बंधन का आधार है। विश्व को उत्पन्न करने के लिए अनेक शक्तियों की यह गति अनुग्रह कहलाती है। इन शक्तियों द्वारा जीवों तथा निर्जीव पदार्थों का उचित सम्बन्ध करवाया जाता है, तथा सृष्टि का कार्य चलता रहता है। अतः सृष्टि प्रत्यक्ष रूप में शिव के कारण नहीं, वरन् उसकी शक्ति के कारण है। आगे अधिक कठिनाई तब अनुभव होती है, जब यह कहा जाता है कि यह शक्तियाँ ईश्वर से भिन्न नहीं हैं। ईश्वर के सकल्प तथा प्रयास केवल उसकी शक्ति की अभिव्यक्तियाँ हैं।<sup>१</sup>

ईश्वर के ज्ञान तथा कर्म के बीच दोलायमान विभिन्न व्यापार सदाशिव, ईश्वर और विद्या के भिन्न तत्त्वों के रूप में प्रदर्शित किए गए हैं। परंतु ये व्यापार दिक् तथा काल में घटित अस्थायी घटनाएँ नहीं हैं, वरन् केवल बौद्धिक वर्णन हैं। वास्तव में शिव तत्त्व सदैव एक समान रहता है। विभिन्न क्षण केवल काल्पनिक हैं। अनेक

<sup>१</sup> इस प्रकार 'मातंग परमेश्वर' पृ० ७६, से उद्धृत करते हुए श्रीकुमार कहते हैं तदुक्त मातंगे

पत्यु परा सूक्ष्मा जाग्रतो द्योतन-क्षमा,  
तथा प्रभु प्रबुद्धात्मा स्वतन्त्र स सदाशिव ।

शक्तियों से युक्त केवल शिव-तत्त्व ही है, जिसके बौद्धिक मूल्यांकन के लिए उसके अनेक भेद किए जा सकते हैं।<sup>१</sup>

साल्म-प्रणाली में यह माना गया था कि प्रकृति स्वतः अपने स्वयं के नैसर्गिक स्वभाव के कारण, समस्त जीवों को, उनके अनुभवों की सामग्री प्रदान करने के लिए विकास की प्रक्रिया में अग्रसर होती है, तत्पश्चात् उनको मुक्त कर देती है। सिद्धांत-प्रणालियों में यही विचार अनुग्रह शब्द द्वारा व्यक्त किया गया है। यहाँ शक्ति का तात्पर्य है अनुभव की उत्पत्ति तथा मोक्ष के लिए अनुग्रह से संयोग करना है। शिव को अटल तथा अचल मानने के कारण इस प्रणाली में सगुण ईश्वर को स्थान नहीं है। निर्गुण सत्ता के साथ अनुग्रह का विचार सगत रूप में प्रयुक्त नहीं हो सकता।

ईश्वर की शक्तियाँ, जिन्हें हम उसका सकल्प अथवा प्रयास कहते हैं, कारण हैं तथा माया उपादान है, जिससे मसार का विधान होता है, परन्तु यह माया इस रूप में इतनी सूक्ष्म है कि इसका प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकता। यह सभी के लिए एक सामान्य कारण पदार्थ है। यह माया हममें विभ्रम उत्पन्न करती है तथा हममें उनसे अभेद बुद्धि भी पैदा करवाती है, जो हमसे भिन्न है। माया का यह भ्रमात्मक कार्य है। इस प्रकार भ्रम को अन्यथा-ख्याति के समान प्रकार का मानना होगा, अर्थात् वह भ्रम जिसमें मनुष्य एक वस्तु को अन्य वस्तु समझता है, जैसा कि योग में है। समस्त कर्म माया में सूक्ष्म रूप में निहित माने जाते हैं, तथा जीवों के लिए जन्म व पुनर्जन्म के चक्रों को चलाते हैं। इस प्रकार माया उन अन्य समस्त वस्तुओं की द्रव्यात्मक सत्ता है, जिनका हम प्रत्यक्ष कर सकते हैं।

परिवर्तनशील माया तथा अपरिवर्तनशील ईश्वर अथवा शिव के संबंध का विषय में मुख्य भ्रांति की व्याख्या हमने पहले ही की है। परन्तु इसके पश्चात् यह प्रणाली आस्तिकवाद की ओर सुगमता से मुड़ जाती है, तथा समस्त जीवों को अनुभव की सामग्री प्रदान करने के लिए ईश्वर की शक्तियों द्वारा ईश्वर के मकल्प से माया किस प्रकार परिवर्तित हो जाती है यह स्पष्ट करती है। काल भी माया का एक कार्य है। काल में तथा काल द्वारा नियति आदि के अन्य तत्त्व उत्पन्न होते हैं। नियति का अर्थ सबको नियंत्रित करना है। यह उसी अर्थ में प्रयुक्त है जिस अर्थ में हम 'प्राकृतिक नियम' शब्द का प्रयोग करते हैं, जैसे बीज में तेल का अस्तित्व, भूमी में दाने का तथा इस प्रकार की अन्य समस्त नैसर्गिक प्राकृतिक घटनाएँ। नियति शब्द की उत्पत्ति 'नियम' से है जो दिक् तथा काल में कार्य करता है। तथाकथित कलातत्त्व नियति

<sup>१</sup> तत्त्व वस्तुतः एक शिव-सत्ता चित्र-शक्ति-शत-संचितम्,

शक्ति व्यापृति-भेदात्तस्येते कल्पिता भेदा ।

—तत्त्व-प्रकाश २-१३

जाती हैं, जिससे वे बहुत अशो मे स्वयं ज्ञान प्राप्त करने तथा क्रिया करने के लिए स्वतंत्र हो जाते हैं। इस प्रकार कला वह है, जो कर्तृत्व अभिव्यक्त करती है (कर्तृत्व व्यजिका)। काल के द्वारा ही अनुभव व्यक्तियों से संयोजित किए जा सकते हैं। कला के कार्य से ज्ञान उत्पन्न होता है तथा ज्ञान द्वारा सासारिक पदार्थों को समस्त अनुभव सम्भव होते हैं।

सांख्य प्रणाली में यह माना जाता है कि बुद्धि पदार्थों के सम्पर्क में आती है, तथा तब उनके आकार ग्रहण करती है। वहाँ स्थित अर्घ्यक्ष पुरुष द्वारा ऐसे बुद्धिगत आकार प्रकाशित किए जाते हैं। तत्त्व प्रकाश में प्रतिपादित सिद्धांत-प्रणाली इस विचार से असहमत है। यह मानती है कि अक्रिय होने के कारण पुरुष प्रकार उत्पन्न नहीं कर सकता। जिसे बुद्धि जानती है, वह विद्या या ज्ञान के तत्त्व द्वारा ग्रहण होता है, क्योंकि विद्या पुरुष से भिन्न है, तथा वास्तव में वह माया से उत्पन्न है। वह पदार्थों, बुद्धि तथा आत्मा के मध्य एक मध्यस्थ कड़ी बन सकती है। माया से उत्पन्न होने के कारण, बुद्धि स्वयं प्रकाशित नहीं हो सकती, परंतु ज्ञान की उत्पत्ति के लिए विद्या एक पृथक् पदार्थ के रूप में उत्पन्न होती है। यह एक आश्चर्यपूर्ण सिद्धांत है, जो सांख्य से भिन्न है, परंतु ज्ञान-मीमांसीय विचार या व्याख्या के रूप में दार्शनिक दृष्टि से निरर्थक ही है। साधारणतः राग का अर्थ मोह है, जो समस्त व्यक्तिगत प्रयामों का सामान्य वारण है। यह बुद्धि का गुण नहीं है, वरन् एक सर्वथा भिन्न तत्त्व है। जब किसी की प्रवृत्ति किसी भी इन्द्रिय विषय की ओर नहीं हो तब भी 'राग' हो सकता है, जो एक व्यक्ति को मोक्ष की ओर अग्रसर करेगा।<sup>१</sup> पशु से संयोजित यह काल, नियति, कला, विद्या तथा राग की समष्टि उसे पुरुष बनाती है, जिसके लिए भौतिक ससार अव्यक्त, गुण आदि के रूप में विकसित होता है। यहाँ भी सांख्य-प्रणाली से इसकी भिन्नता की ओर ध्यान देना चाहिए। सांख्य में अव्यक्त का निर्माण गुणों की साम्यावस्था से होता है, परंतु यहाँ गुण अव्यक्त से उत्पन्न होते हैं, जो एक पृथक् तत्त्व है।

शैव-प्रणाली निम्नलिखित तीन प्रमाण स्वीकार करती है प्रत्यक्ष अनुमान तथा शब्द-प्रमाण। प्रत्यक्ष में वह सविकल्प तथा निर्विकल्प दोनों को स्वीकार करती है, जिनकी व्याख्या इस रचना के प्रथम दो भागों में की गई है। अनुमान के विषय में

<sup>१</sup> इस प्रकार 'मातंग' से उद्धृत करने हुए श्री कुमार कहते हैं (पृ० १२१) यथाग्नि-तप्त-मृत्पात्र जन्तुनालिने क्षमम तथाणु कलया विद्ध भोग शक्नोति वासितु भोग-पात्री कला ज्ञेया तदाधारश्च पुद्गल।

<sup>२</sup> इस प्रकार—श्री कुमार कहते हैं (पृ० १२४) अस्य विषयावभासेन विना पुरुष प्रवृत्ति-हेतुत्वाद् बुद्धि-धर्म-वैलक्षण्यं सिद्धिं मुनुक्षोर्विषय-तृष्णस्य तत्साधने विषयावभासेन विना प्रवृत्तिर्दृष्टा।

कार्य से कारण का अनुमान तथा कारण से कार्य का अनुमान तथा तृतीय प्रकार का सामान्यतो दृष्ट अनुमान स्वीकार करते हैं।

बुद्धि से उत्पन्न ग्रहकार का तत्त्व स्वयं को जीवन तथा आत्मचेतना की भावनाओं से अभिव्यक्त करता है किन्तु आधारभूत तत्त्व 'आत्मा' इन भावनाओं से अप्रभावित रहती है। यह प्रणाली सात्विक, राजस तथा तामस ग्रहकार, के सांख्य के समान, त्रिधा विभाजन में विश्वास करती है। पूर्णतया सांख्य के समान ही अन्य तत्त्व है जिनकी विस्तृत व्याख्या की पुनरावृत्ति अनावश्यक है।

शिव तत्त्व तथा माया का सम्बन्ध परिग्रह-शक्ति कहलाता है। इस सम्बन्ध की प्रक्रिया इस अर्थ में समझी जाती है कि शिव की उपस्थिति मात्र से माया में विविध रूपांतर होते हैं, तथा वही इसे मसार के रूप में इसके विकास की ओर अथवा समय आने पर विनाश की ओर तथा पुनः सृष्टि की ओर प्रवृत्त करती है। इसकी तुलना सूर्य तथा कमल से की जा सकती है। केवल सूर्य की उपस्थिति में कमल स्वयं खिल जाता है, जबकि सूर्य सर्वथा अपरिवर्तित रहता है। इसी प्रकार चुम्बक की उपस्थिति में लौह चूर्ण में गति होती है। इस तथ्य की विविध धार्मिक शब्दों द्वारा विविध व्याख्याएँ की गई हैं, जैसे ईश्वर का सकल्प, ईश्वर का अनुग्रह तथा ईश्वर द्वारा समस्त जीवित प्राणियों का बचन। पुनः इसी अर्थ में समस्त मसार को ईश्वर की शक्ति तथा सकल्प की अभिव्यक्ति माना जा सकता है, तथा ईश्वरवाद की स्थिति का समर्थन किया जा सकता है। दूसरी ओर, क्योंकि एकमात्र शिव ही एक परम तत्त्व है उसके अतिरिक्त कुछ भी होना सम्भव नहीं, इस प्रणाली की व्याख्या शंकर की व्याख्या के समान शुद्ध अद्वैतवाद के रूप में की गई है, जहाँ विविध सामागिक पदार्थ अनेकता के आभासमात्र के रूप में प्रकट होते हैं, जबकि यथार्थ में केवल शिव का ही अस्तित्व है। इसी आधार पर सूत्र-सहिता के यज्ञ वैभव अध्याय में शिवाद्वैत-प्रणाली की व्याख्या की गई है।

ईश्वर की शक्ति एक है, यद्यपि विभिन्न मदर्थों में यह अनन्त तथा अनेक प्रतीत हो सकती है। यही शुद्ध शक्ति, शुद्ध सकल्प तथा बल के समरूप है। माया के परिवर्तनों की व्याख्या सृष्टि के द्वारा जीवों के लाभ के लिए ईश्वर के अनुग्रह के विस्तार के रूप में की गई है। ज्ञान के रूप में ईश्वर शिव कहलाता है तथा कर्म के रूप में शक्ति कहलाता है। जब दोनों का सतुलन हो जाता है, तब हमें सदाशिव प्राप्त होता है। जब कर्म की प्रबलता होती है तब यह महेश्वर कहलाता है।

इस प्रणाली में कर्म-सिद्धांत सामान्यतः वैसा ही है जैसा कि बहुत सी अन्य प्रणालियों में है। यह सामान्यतः बहुत अंशों में सांख्य-सिद्धांत से सहमत है, परन्तु सदाशिव आदि पांच तत्त्व अन्य कहीं नहीं पाए जाते हैं, तथा ये केवल पौराणिक दृष्टि से ही महत्वपूर्ण हैं।

‘शिव-ज्ञान-सिद्धिपर’ केवल सदाचरण, शिष्ट सभाषण, सद्भाव, मैत्री, निर्दोष समय, दया, सम्मान, श्रद्धा, सत्यता, ब्रह्मचर्य, आराम-समय, विवेक आदि नियमों का ही प्रतिपादन नहीं करता, बरन् ईश्वर के प्रति प्रेम तथा उसकी भक्ति की आवश्यकता पर भी बल देता है।

वीरशैवमत के मूलाधार श्रीकरभाष्य में श्रीपति पंडित के वेदान्त सिद्धांत।

श्रीपति पंडित चौदहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में विद्यमान थे तथा ब्रह्मसूत्र पर अन्तिम टीकाकारों में एक थे। श्रीपति पंडित का कथन है कि उन्हें ब्रह्मसूत्र पर टीका लिखने की प्रेरणा भगस्तयवृत्ति नामक निबन्ध से मिली जो अब प्राप्त नहीं है। उनकी रचण के प्रति भक्ति है, जिनको उन्होंने पथ का महानु सत माना है, तथा मरुल के प्रति भी भक्ति है, जो षट्स्थल-सिद्धांत के प्रतिपादक माने जाते हैं। वे राग की भी भक्ति करते हैं जो द्वापर युग में विद्यमान थे तथा जिन्होंने परंपरा से आए शैवमत की स्थापना के लिए मीमांसा तथा उपनिषदों के मुख्य तत्वों का सकलन किया।

श्रीकर-भाष्य को भिन्न श्रुतियों तथा स्मृतियों के विचारों के निश्चित वर्गीकरण-कर्ता के रूप में माना जाना चाहिए, तथा इसका मुख्य श्रेय राम को देना चाहिए। परन्तु, यद्यपि यह रचना वेदान्त के द्वैत अथवा अद्वैत विचारों की व्याख्या से स्वयं को पृथक् रखती है, तथापि यह एक ऐसे सिद्धांत को मानती है जिसको विशिष्टाद्वैत कहा जा सकता है, तथा यही प्रतिपादित सिद्धांत के मतों में वीरशैव कहलाने वाले शैवों का भी समर्थन मिलता है। यह स्मरण रखना है कि श्रीपति रामानुज के पर्याप्त समय बाद हुए तथा उनके लिए यह सम्भव था कि उन्होंने कुछ विचार रामानुज के विचारों से लिए हों।

‘अथातो ब्रह्म जिज्ञासा’ सूत्र की अपनी व्याख्या में शंकर ब्रह्मन् के प्रति जिज्ञासा की आवश्यकता की ओर अप्रसर करने वाली स्थिति को महत्व देते हैं, तथा रामानुज भी इसी प्रश्न का विवेचन करते हैं एवं उनके विचार में, पूर्व मीमांसा तथा वेदान्त दोनों एक ही अध्ययन के विषय हैं, परन्तु श्रीपति यहाँ इस प्रश्न को छोड़ देते हैं, तथा बतलाते हैं कि इस सूत्र का उद्देश्य ब्रह्मन् के स्वरूप तथा उसके मन अथवा भ्रमन् होने के विषय में जिज्ञासा उपस्थित करने का है। उनके अनुसार इस सूत्र का उद्देश्य ब्रह्मन् के जीवों पर प्रभाव के अन्वेषण में भी है।

श्रीपति ने पूर्व मीमांसा तथा वेदान्त दोनों अनुशासनों को एक ही विज्ञान के रूप में स्वीकार किया परन्तु चार्वाक के इस सिद्धांत का कि जीवन भौतिक संयोगों द्वारा ही उत्पन्न है, उन्होंने अत्यधिक विरोध किया। वह यह स्पष्ट करते हैं, कि चार्वाक के ब्रह्मन् की सत्ता को नकारने की बात इस मान्यता पर आधारित है कि मृत्यु के पश्चात् क्या होता है यह बताने के लिए, दूसरे ससार से कोई नहीं आया है। श्रीपति यह भी इंगित करते हैं कि वैदिक शाखाओं में कुछ ऐसे सम्प्रदाय भी हैं, जो ईश्वर के अथवा

जीवों पर उसकी शक्ति के अस्तित्व को अस्वीकार करते हैं, तथा जिनके विचारानुसार प्राग्वैदिक भाषा में 'अपूर्व' कहलाने वाली कर्म की शक्ति द्वारा ही मनुष्यों के सुखो व दुःखो की व्याख्या की जा सकती है। अतः यदि शरीर तथा आत्मा को एक ही माना जाय अथवा व्यक्ति के कर्मों के उचित रूप से फलित होने के लिए ईश्वर की आवश्यकता न मानी जाय, तो वेदात के अध्ययन के इन दो प्रयोजनों की आवश्यकता नहीं रह जाती।

अतः इस जिज्ञासा की उत्पत्ति करने वाला सशय कही अन्यत्र स्थित होना चाहिए अर्थात् भगवान् शिव के अथवा जीवों के स्वरूप के प्रति होना चाहिए। केवल भगवान् शिव के अस्तित्व को यथार्थ मानने की घोषणा अनेक वैदिक ग्रंथों में की गई है। हमारी आत्मचेतना में अभिव्यक्त होने वाली आत्मा भी भिन्न सत्ता के रूप में ज्ञान है। ऐसा होने पर सशय किस प्रकार उद्भूत हो सकता है? इसके अतिरिक्त ब्रह्मन् का स्वरूप हम केवल तर्क द्वारा ज्ञात नहीं कर सकते, क्योंकि अनित्य आत्मा के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेने में नित्य ब्रह्मन् के स्वरूप का बोध संभव नहीं है। इसके अतिरिक्त उपनिषद् घोषित करते हैं कि ब्रह्मन्, चेतन तथा अचेतन दो प्रकार का है। अतः ब्रह्म ज्ञान होने के उपरांत भी अचेतन ब्रह्मन् का ज्ञान शेष रह जाता है इसलिए मोक्ष नहीं प्राप्त हो सकेगा।

दूसरा प्रश्न उठ सकता है कि तर्क का उद्देश्य इसका निश्चित ज्ञान प्राप्त करना है कि क्या ब्रह्मन् व आत्मा एक है। उसके समर्थन के लिए अनेक ग्रंथ हैं, परन्तु फिर भी हमारी स्वयं की आत्म चेतना हमें व्यक्तियों के रूप में अभिव्यक्त करती है इससे विरोध उत्पन्न होता है। इसका सामान्य उत्तर यह है कि हमारी अह-चेतना की पृथक् सत्ता हमें सदैव इस बात की ओर प्रवृत्त करेगी कि हम आत्मा और ब्रह्मन् के तादात्म्य का कथन करने वाले उपनिषदीय शास्त्रों को गलत समझें। परन्तु दूसरी ओर यह भी उत्तर हो सकता है कि अविद्या द्वारा ब्रह्मन् हमारे व्यक्तित्व के आभास की सृष्टि करता है और हमें यह आभास होता है कि 'मैं एक पुरुष हूँ।' क्योंकि ऐसे सर्व-व्यापी भ्रम के बिना मोक्ष का प्रश्न ही नहीं उठ सकता। इसके अलावा शुद्ध ब्रह्म तथा समस्त जागतिक पदार्थ परस्पर उतने ही भिन्न हैं, जितना प्रकाश से अंधकार, फिर भी ऐसा भ्रम स्वीकार करना ही पड़ता है। क्योंकि अन्यथा समस्त मासारिक व्यवहार ही समाप्त हो जाएगा। अतः ब्रह्मन् के निश्चित स्वरूप, जीव तथा ससार के सच्चे स्वरूप के अन्वेषण के लिए कदाचित् ही कोई स्थान रह जाता है। क्योंकि उस परात्पर ब्रह्मन् की अनंत सत्ता को स्वीकार करना पड़ता है, जिसका शब्दों से वर्णन नहीं किया जा सकता। अतः ब्रह्मन् समस्त तर्कों से परे है।

ऐसी स्थिति में प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा, अनुमान प्रमाण द्वारा तथा उपनिषद् एवं श्रुति के प्रमाण द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के विषय में श्रीपति प्रथम

प्रश्न प्रतिपादित करते हैं। हम अनुभव द्वारा ज्ञात हैं कि प्रतिभा, योग्यता तथा धन आदि युक्त होते हुए भी कुछ मनुष्य अपने लक्ष्य प्राप्त नहीं कर पाते, जबकि सब कुछ न होते हुए भी अन्य मनुष्य सफल हो जाते हैं। श्रीपति के अनुसार यह निश्चित रूप से एक सर्वज्ञ प्रभु के अस्तित्व तथा मानव जाति से उसके सबधों को प्रमाणित करता है। साधारण अनुभव में जब हम किसी मंदिर को देखते हैं तब हम यह कल्पना कर सकते हैं कि इसका कोई निर्माता होगा। इसी प्रकार ससार के दृष्टांत में भी हम यह कल्पना कर सकते हैं कि इसका कोई निर्माता अवश्य ही होगा। जार्वाक का यह तर्क स्वीकार नहीं किया जा सकता कि पदार्थों के संयोग से वस्तुएँ इसी में से उत्पन्न हो जाती हैं, क्योंकि हमने कभी पदार्थों के संयोग से ऐसे जीव का उत्पन्न होना नहीं देखा जैसा हम पक्षियों अथवा पशुओं में पाते हैं। जहाँ तूक गोबर आदि के दृष्टांत का प्रश्न है उनमें किसी प्रकार कुछ जीव पड़ गए होंगे जिसे कि उनसे मक्खियों तथा कीटाणुओं का जन्म हो सके। यह भी स्वीकार करना पड़ता है कि व्यक्ति के कर्मानुसार ईश्वर दंड अथवा पुरस्कार प्रदान करता है तथा कर्म स्वतः फलित नहीं होते, बरन् ईश्वर की इच्छानुसार फलित होते हैं।

कुछ उपनिषदों में ऐसा कहा गया है कि प्रारम्भ में कुछ भी नहीं था, परन्तु इस कुछ नहीं का अस्तित्व की एक सूक्ष्म अवस्था माना जाना चाहिए, क्योंकि अन्यथा समस्त वस्तुएँ कुछ नहीं में से उत्पन्न नहीं होती। उपनिषदों में उल्लिखित इस असत का अर्थ आकाश माल के समान केवल अभाव मात्र अथवा असंभव कल्पना मात्र नहीं है। बादरायण ने अपने ब्रह्मसूत्र में भी श्रुद्धि निषेध के इस विचार का खंडन किया है (२-१-७)। वास्तव में वेद तथा आगम, अनन्त शक्तियों के साथ भगवान् शिव को सूक्ष्म अथवा मूल ससार का कारण घोषित करते हैं। किन्तु मनुष्य ब्रह्मन् में अत्यंत भिन्न है, क्योंकि मनुष्य सदैव अपने पापों तथा दुखों में पीड़ित रहते हैं। जब उपनिषद् यह कहते हैं कि ब्रह्मन् जीव से एक है तब स्वाभाविक ही यह जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि इन दोनों में परस्पर सवधा भिन्न होते हुए भी किस प्रकार तादात्म्य माना जा सकता है ?

श्रीपति का विचार है कि जीव का ब्रह्मन् से तादात्म्य बताने वाले औपनिषद वाक्यों का तात्पर्य इस सादृश्य के आधार पर समझा जा सकता है जिस प्रकार सर्गिताओं का सागर में प्रवेश होकर उससे एक हो जाने की बात समझी जा सकती है। हमें एक 'अम' की कल्पना की आवश्यकता नहीं है, जैसा कि शंकर मानते हैं। अम के बिना मोक्ष की समस्या उद्भूत नहीं हो सकती। क्योंकि जब हम यह कहते हैं कि 'हमें ज्ञात नहीं' तब हमें अज्ञान का प्रत्यक्ष लक्षण अनुभव होता है।

शंकर के इस विचार का श्रीपति दृढ़तापूर्वक विरोध करते हैं कि चित् स्वरूप वाला एक मेद-रहित ब्रह्मन् है जो विभिन्न प्रकार के स्वरूपों में प्रकट होता है। ब्रह्मन्

जीवो से सर्वथा भिन्न स्वरूप है। यदि ब्रह्मन् में अविद्या का गुण मान लिया जाए तो वह ब्रह्मन् नहीं रह जाएगा। इसके अतिरिक्त, ऐसी किसी अविद्या से उस ब्रह्मन् को विभूषित नहीं किया जा सकता, जिसका प्रायः श्रुति ग्रन्थों में, शुद्ध तथा विचार रहित अथवा मन से रहित के रूप में वर्णन किया गया है। यदि अविद्या को ब्रह्मन् में माना जाए, तो हमें मोक्ष के लिए इस अविद्या को हटाने के लिए किसी दूसरी सत्ता की मानना होगा। ब्रह्मन् स्वयं इसको खोज कर धारित नहीं सकता क्योंकि एक क्षण में विद्या से घिरा तथा दूसरे क्षण में उससे मुक्त होने के कारण यह एक समान रूप में अपना निरपेक्ष तादात्म्य नहीं रख सकेगा। ससार का स्वप्न के समान भ्रमात्मक प्रत्यक्षों से निर्मित होने का विचार भी दोषप्रद है, क्योंकि ससार में एक निश्चित क्रम तथा व्यवस्था है जिसका उल्लंघन नहीं किया जा सकता। बादरायण स्वयं भी बाह्य ससार के अस्तित्व के न होने के विचार का खंडन करते हैं (२-२-२७-२८)। इसके अनिश्चित, भेदरहित ब्रह्मन् के अस्तित्व को, केवल शब्द-प्रमाण व अनुमान के प्रमाण पर ही मिद्ध किया जा सकता है, परंतु क्योंकि ये दोनों भी हमारे भेदयुक्त विचारात्मक ससार के अतर्गत सम्मिलित हैं, अतः ये हमें उनमें पड़े अग्रसर नहीं कर सकते और न भेदरहित ब्रह्मन् के अस्तित्व को सिद्ध कर सकेंगे हैं। इसके अतिरिक्त, यदि वेदों के सत्य को स्वीकार किया जाय, तब द्वैत की स्थापना हो जाएगी, तथा यदि उसे स्वीकार नहीं किया जाय, तब ब्रह्म की एकमात्र सत्ता को सिद्ध करने के लिए कुछ नहीं रहेगा। इसके अलावा, ऐसा कुछ प्रमाण नहीं है जिससे ससार के भ्रम को मिद्ध किया जा सके। अविद्या स्वयं यथेष्ट प्रमाण नहीं मानी जा सकती क्योंकि ब्रह्मन् स्वयं-प्रकाश माना जाता है। इसके अतिरिक्त ऐसे ब्रह्मन् की स्वीकृति का अर्थ एक ऐसे सगुण ईश्वर की अस्वीकृति होगा जिसका समर्थन गीता सहित अनेक धर्म ग्रन्थों ने किया है।

उपनिषदों के वे वचन, जो ससार को नाम तथा रूप से निर्मित मानते हैं, आश्चर्यकर रूप से इस विचार की मिद्धि नहीं करते कि केवल ब्रह्मन् ही सत्य है तथा ससार मिथ्या है। क्योंकि यही उद्देश्य शिव को ससार का उपादान कारण मान कर प्राप्त किया जा सकता है, जिसका यह अर्थ नहीं कि ससार मिथ्या है। सम्पूर्ण आशय यह है कि जिस रूप में भी ससार प्रकट हो, यह यथाथ में शिव के अतिरिक्त कुछ नहीं है।<sup>१</sup>

जब बादरायण कहते हैं कि ससार को ब्रह्मन् से भिन्न नहीं किया जा सकता तब उसका स्वाभाविक अर्थ यह है कि ब्रह्मन् से उत्पन्न अनेक रूप ससार उससे अभिन्न है।

<sup>१</sup> वाचारमण विकारो नामवेयम् मृत्तिकेत्येव सत्यमिति श्रुतो अपवाद दर्शनादध्यासो ग्राह्य इति चेन्न न। वाचारमण-श्रुतीनां शिवोपादानत्वात् प्रपञ्चस्य तत्तादात्म्यं बोधकत्वं विधीयते न च मिथ्यात्वम्।  
—श्रीकर-भाष्य, पृ० ६।



संसार को ब्रह्मन् का शरीर नहीं माना जा सकता तथा शास्त्र यह घोषणा करते हैं कि आरम्भ में केवल शुद्ध भाव का ही अस्तित्व था । यदि ब्रह्मन् से अन्य किसी को भी स्वीकार किया जाय तब शुद्ध अद्वैतवाद समाप्त हो जाता है । क्योंकि दोनों परस्पर सर्वथा विरोधी हैं, अतः एक को दूसरे का भाग स्वीकार नहीं किया जा सकता तथा दोनों का किसी प्रकार भी तादात्म्य नहीं किया जा सकता । अतः सामान्य मार्ग यही होगा कि शास्त्रों की व्याख्या ब्रह्मन् के साथ द्वैत तथा अद्वैत दोनों मानते हुए की जाए । इस प्रकार ब्रह्मन् संसार से भिन्न तथा अभिन्न दोनों है ।

श्रीपति का विचार है कि श्रुति पाठों के आधार पर, एक ब्राह्मण को, वैदिक कर्म-काण्डों में दीक्षित होने के कारण, जितना सम्भव हो, श्रुत प्रकार की दीक्षा लेना, तथा शैव चिह्न अर्थान् लिंग धारण करना आवश्यक है । इसके उपरांत ही वह व्यक्ति उस ब्रह्मन् के स्वरूप के अध्ययन का अधिकारी हो सकता है जिसके लिए ब्रह्म-सूत्र लिखा गया है ।<sup>१</sup> ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा आवश्यक रूप में हमें ब्रह्मन् के स्वरूप के विषय में समस्त प्रकार के तर्कों में परिचित कराती है ।

यद्यपि श्रीपति लिंग धारण करने तथा शैव प्रकार की दीक्षा लेने की आवश्यकता को प्रमुखता देता है, तथापि केवल उससे ही मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकता । मोक्ष तभी प्राप्त हो सकता है जब हमें ब्रह्मन् के स्वरूप का यथार्थ ज्ञान हो । ब्रह्मन् के स्वरूप के लिए तर्क उपस्थित करते हुए श्रीपति आगे कहते हैं कि जहाँ भी शास्त्रों ने ब्रह्मन् की व्याख्या भेदरहित एवं निर्गुण के रूप में की है, वहाँ सदैव उनका तात्पर्य सृष्टि के पूर्व काल से रहा है । भेदरहित शिव ही अपनी शक्ति के विस्तार द्वारा संसार की सृष्टि करता है तथा उसके वर्तमान रूप में उसे प्रकट करता है, वैसे उसके सतत आधार के रूप में सर्वदा शिव विद्यमान रहता है । इस प्रकार संसार भ्रम नहीं बरन् सत्य है, तथा स्वयं शिव स्वरूप है । जैसाकि हम देखेंगे यही एक मुख्य विचार है जिसका अधिकतम विस्तार किया गया है । इस प्रकार ब्रह्मन् दो रूपों में प्रतीत होता है—शुद्ध चेतन रूप में एवं अचेतन भौतिक संसार के रूप में तथा इस विचार का शास्त्रों के

<sup>१</sup> श्रीकृष्ण-भाष्य पृ० ८ । धार्मिक शास्त्र ग्रंथों के प्रमाण पर श्रीपति शिव के चिह्न-लिंग के, उस विशेष विधि से धारण करने की अनिवार्य आवश्यकता विस्तार से प्रतिपादित करते हैं तथा यह बतलाते हैं कि यह लिंग धारण उस लिंग में भिन्न है जिसका निषेध वेदादि में है ।

श्रीपति इंगित करते हैं कि लिंग के लिए केवल वही व्यक्ति योग्य है, जो साधना—सम्पद नामक उन चार उप साधनों से युक्त है, जिनमें शम, दम, तितिक्षा, उपरति, मुमुक्षुत्व आदि सम्मिलित हैं ।

वचनों से समर्थन किया गया है। इस प्रकार ब्रह्मन् निराकार तथा साकार है। यह शुद्ध ब्रह्मन् ही है जो दुःख-सुख, कारण-कार्य तथा अनेक परिवर्तनशील सत्ताओं के रूप में होता है। ऐसी व्याख्या हमारे अनुभवों के अनुरूप होगी तथा इसका शास्त्रों से भी पूर्णतः सामंजस्य होगा।

विरोधियों का यह तर्क भी कि ईश्वर भ्रमात्मक है, भ्रमान्य है क्योंकि कोई भी व्यक्ति एक भ्रमात्मक पदार्थ के प्रति भक्ति प्रदर्शित करने के लिए उस पर विश्वास नहीं कर सकता। ऐसे ईश्वर का वही स्तर होगा जो किसी अन्य भ्रमात्मक पदार्थ का होगा। इसके अतिरिक्त भक्त द्वारा पूजित, सम्मानित होकर ईश्वर उसका उपकार कैसे कर सकता है यदि वह भ्रमात्मक है।

इसके उपरांत श्रीपति शुद्ध भेदरहित ब्रह्मन् के विचार के खंडन का प्रयास करते हैं तथा प्रस्तुत रचना के तृतीय भाग में रामानुज के उन तर्कों का, जिनका वर्णन हमने किया है, संक्षिप्त विवरण देते हैं, इस प्रकार हमारा द्वितीय सूत्र से परिचय कराया जाता है जिसमें ब्रह्मन् का उस तत्त्व के रूप में वर्णन है जिससे ससार की उत्पत्ति हुई है।

ब्रह्मसूत्र १-१-२ पर टीका करते हुए, श्रीपति कहते हैं कि सन् एव ध्यानद के तादात्म्य के रूप में शुद्ध चिन् ससार की सृष्टि तथा सहार का कारण है, तथा साथ ही उसका मूल आधार है। निराकार ब्रह्मन् बिना किसी बाह्य साधन की सहायता के समस्त वस्तुओं की सृष्टि कर सकता है, जिस प्रकार निराकार वायु जंगल को हिला सकती है अथवा आत्मा स्वप्नों की सृष्टि कर सकती है। जिन समस्त आकारों में हम ईश्वर को पाते हैं, उन्हें ईश्वर, भक्त के लाभ के लिए धारण करता है।<sup>१</sup> वह भेदाभेद सिद्धान्त के समान प्रजार के कुछ शास्त्रों के वचनों का भी उल्लेख करते हैं जो ईश्वर तथा समार का सबंध सागर तथा लहरों के समान मानते हैं। ईश्वर का केवल एक भाग भौतिक ससार के रूप में रूपांतरित माना जा सकता है। इस प्रकार शिव, निमित्त तथा उपादान कारण, दोनों हैं। इन दोनों विचारों में अन्तर समझना आवश्यक है एक तो यह कि निमित्त कारण तथा उपादान कारण में कोई अन्तर नहीं है और दूसरा यह कि दोनों कारणों के रूप में वही है।<sup>२</sup> मिथ्या अभ्यास का कोई प्रश्न नहीं उठता है।

<sup>१</sup> भक्तानुग्रहार्थं घृत काठिन्यवद्-दिग्ध-मगल-विग्रह धरस्य महेश्वरस्य मूर्तामूर्त-प्रपञ्च-कल्पने अप्यदोषः।

—श्रीकर-भाष्य, पृ० ३०।

<sup>२</sup> तस्मादभिन्न-निमित्तोपादान-कारणत्वं न तु एक कारणत्वम्।

—श्रीकर-भाष्य, पृ० ३०।

उपनिषदों में जीव ईश्वर के समान ही नित्य कहे गए हैं। शास्त्र प्रायः ससार का वर्णन ईश्वर के एक भाग के रूप में करते हैं। सृष्टि से पूर्व जब ईश्वर की शक्तियाँ सकुचित रूप में होती हैं केवल तब ही ईश्वर निर्गुण कहला सकता है।<sup>१</sup> ऐसे अनेक उपनिषदीय गद्यांश हैं जो ईश्वर की अवस्था को सृष्टि के कार्य में सलग्नता के रूप में वर्णित करते हैं, तथा इसके फलस्वरूप उसकी शक्तियाँ अभिव्यक्त होती प्रतीत होती हैं। यह सत्य है कि अनेक शास्त्रों में माया ससार के उपादान कारण के रूप में तथा ईश्वर निमित्त कारण के रूप में वर्णित है। इसका यथेष्ट स्पष्टीकरण हो जाता है, यदि हम माया को ईश्वर का एक भाग मान लें। जिस प्रकार एक मकड़ी स्वयं में से पूर्ण जाला बुन लेती है उसी प्रकार ईश्वर स्वयं में से सम्पूर्ण ससार की सृष्टि करता है। इस कारण यह स्वीकार करना पड़ेगा कि भौतिक ससार तथा शुद्ध चैतन्य का एक ही कारण है। इस विषय में, शंकर के इस सिद्धांत का कि ससार भ्रम अथवा अध्यास है, खंडन करने का श्रीपति कठोर प्रयत्न करते हैं। यदि हम भ्रम के सिद्धान्त के विरोध में माधव तथा उसके अनुयायियों के उन तर्कों का स्मरण करें, जिनकी व्याख्या प्रस्तुत रचना के चतुर्थ अध्याय में की गई है, तो श्रीपति की आलोचनाएँ किसी न किसी रूप में, उनमें अन्तर्भूत हो जाएंगी। इस प्रकार हम यह देखते हैं कि शंकर के विचारों पर रामानुज, निम्बाक तथा माधव ने आपत्ति की थी।

श्रीपति कहते हैं कि ससार के तथाकथित मिथ्या रूप की व्याख्या न तो अनिर्वाच्य कहकर और न विरोधात्मक कहकर की जा सकती है, क्योंकि तब वह वेदों पर भी प्रयुक्त होगा। 'विरोधात्मक' शब्द, अनेक रूप ससार के लिए प्रयुक्त नहीं हो सकता क्योंकि यह अग्रिन्तगत है, हमारी समस्त आवश्यकताओं की पूर्ति करता है, तथा हमारे कार्यों के लिए अवसर प्रदान करता है। जहाँ तक हम समझते हैं यह अनादि है। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि, किसी भविष्य काल में अथवा वर्तमान समय में, ससार को मिथ्या मिट किया जा सकेगा। प्रायः यह कहा गया है कि मिथ्या का अर्थ बिना किसी गौरवार्थता के किसी वस्तु का आभास है, जिस प्रकार मृग-जल है जो जल के समान आभासित होता है परन्तु जल के प्रयोजन की पूर्ति नहीं करता। परन्तु ससार केवल आभासित ही नहीं होता बल्कि यह हमारे समस्त उद्देश्यों की पूर्ति भी करता है। पुराणों तथा अन्य शास्त्रों के वे समस्त वचन जिनमें ससार को माया कहा गया है केवल विभ्रमात्मक कथन हैं। अतः केवल ईश्वर ही ससार का निमित्त तथा आधारभूत कारण है तथा ससार अपने आप में मिथ्या नहीं है जैसा कि शंकर के अनुयाई मानते हैं।

इसी प्रकार यह कल्पना भी असम्भव है कि ईश्वर अथवा जीव एक ऐसी सत्ता का

<sup>१</sup> शक्ति-संकोचतया सृष्टे प्राक्  
परमेश्वरस्य निर्गहात्त्वान्।

प्रतिनिधित्व करते हैं, जो अविद्या अथवा माया द्वारा प्रतिबिम्बित ब्रह्मन् के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। तथाकथित परावर्तनकर्त्ता माध्यम उपाधिरूप अथवा स्वाभाविक हो सकता है। ऐसी उपाधि माया, अविद्या अथवा अतः करण हो सकता है। यह उपाधि स्थूल नहीं हो सकती है क्योंकि उस स्थिति में दूसरे लोक में पुनर्जन्म सम्भव नहीं होगा। प्रतिबिम्ब का विचार भी अमान्य है क्योंकि ब्रह्मन् वर्णरहित है इस कारण इसका प्रतिबिम्ब ईश्वर बन गया ऐसा नहीं माना जा सकता। जो निराकार है, वह प्रतिबिम्बित नहीं हो सकता। पुनः, यदि ईश्वर अथवा जीव को माया अथवा अविद्या में एकमात्र प्रतिबिम्ब माने, तब माया अथवा अविद्या के विनाश का अर्थ, ईश्वर तथा जीव का भी नष्ट होना होगा। इसी प्रकार, श्रीपति उस अवच्छेदवाद का खंडन करने का प्रयत्न करते हैं, जिसके अनुसार बुद्धि से विशिष्ट या वस्तुगत रूप से अवच्छिन्न शुद्ध चित् ही जीव है क्योंकि उस स्थिति में किसी भी प्रकार की चेतना द्वारा अवच्छिन्नता जो हम समस्त भौतिक पदार्थों में पाते हैं, उन्हें जीवों की स्थिति में समझे जाने के योग्य कर देती है।

सृष्टि व सहार आदि के गुण ब्रह्मन् के नहीं अपितु ससार के हैं। तब फिर ससार की सृष्टि व सहार को, जिनका उद्गम ईश्वर है, ब्रह्मन् का स्वरूप लक्षण किस प्रकार कहा जा सकता है? उत्तर है कि इसे एक स्वरूप लक्षण नहीं माना जा सकता, परन्तु इसे केवल ससार के उद्गम होने का लक्षण मानना चाहिए, जिससे यदि कोई ससार न भी हो, तब भी उससे ईश्वर के अस्तित्व की यथायथा पर किसी प्रकार का कोई प्रभाव नहीं पड़ेगा। प्रस्तुत परिभाषा (१-१-२) को स्वरूप लक्षण नहीं अपितु तटस्थ-लक्षण कहने का यही अर्थ है। केवल शिव ससार का स्रष्टा है, ससार का उसमें पालन होता है, तथा ससार उसमें पुनः लय हो जाता है।

ब्रह्मसूत्र १-१-३ पर टीका करते हुए श्रीपति परंपरागत धारा का अनुसरण करते हैं परन्तु यह मानते हैं कि वेद, ईश्वर अर्थात् शिव द्वारा रचित थे, तथा वेदों के समस्त मूल ग्रंथों का निश्चित उद्देश्य शिव का यश कीर्तन है। निःसन्देह यह मीमांसा के इस विचार के विरुद्ध है कि वेद अतः तथा अवीक्ष्येय हैं, परन्तु यह शंकर की इस व्याख्या से सहमत है कि वेदों की रचना ईश्वर ने की थी। शंकर की प्रणाली में ईश्वर माया द्वारा ब्रह्मन् के प्रतिबिम्ब से निर्मित केवल एक परम भ्रम है। हम पहले ही बतला चुके हैं कि श्रीपति इस विचार को सर्वथा आनिमूलक मानते हैं। उनके लिए ईश्वर अथवा महेश्वर का अर्थ परम ईश्वर है। आगे श्रीपति कहते हैं कि ब्रह्मन् के स्वरूप का बोध केवल वाद-विवाद अथवा तर्क द्वारा नहीं हो सकता बल्कि उसका ज्ञान केवल वेदों के प्रामाण्य तथा माध्यम द्वारा ही हो सकता है। वह आगे कहते हैं कि शिव द्वारा पुराणों की रचना वेदों से पूर्व ही हुई थी तथा समस्त पुराणों में से शिव-महापुराण सबसे अधिक प्रामाणिक है। अन्य पुराण, जो विष्णु अथवा नारायण का यशोगान करते हैं, निम्न स्तर के हैं।

ब्रह्मसूत्र १-१-४ पर टीका करते हुए श्रीपति कहते हैं कि मीमांसा का मत है कि ब्रह्मन् के स्वरूप की उपनिषदीय व्याख्या मनुष्यों को किसी प्रकार के चिंतन के लिए प्रेरित करने के अर्थ में नहीं करनी चाहिए। वे केवल ब्रह्मन् के स्वरूप का वर्णन करती हैं। उनका एकमात्र लक्ष्य ब्रह्मज्ञान है। श्रीपति की यह व्याख्या शंकर के विचार के लगभग समान ही है। वे आगे कहते हैं कि ब्रह्मन् के स्वरूप का ज्ञान केवल उपनिषदों द्वारा ही हो सकता है। किसी भी प्रकार का अनुमान अथवा सामान्य स्वीकृति इस तथ्य को सिद्ध नहीं कर सकती कि ईश्वर एक है जो ससार का स्रष्टा है। मानव जाति द्वारा निर्मित सभी वस्तुओं के, जैसे, मंदिर, महल अथवा पत्थर के गृह, निर्माण में अनेक व्यक्तियों का सहयोग होता है। अतः हम इस तथ्य से यह तर्क नहीं कर सकते कि क्योंकि कुछ वस्तुओं का निर्माण हुआ है, अतः एक स्रष्टा है जो उनकी सृष्टि के लिए उत्तरदायी है। यह न्याय विचार तथा अनेक शैवाग्रमो के इस विचार का खंडन है कि ईश्वर का अस्तित्व अनुमान द्वारा सिद्ध किया जा सकता है।

वह आगे कहते हैं कि ब्रह्मन् में वह शक्ति है जिससे वह स्वयं को अभिव्यक्त करता है, तथा जिसमें अनेकता, भेद अथवा ऐक्य है। हम बल अथवा शक्ति को शक्तिमान् से पृथक् नहीं कर सकते। इस प्रकार ब्रह्मन् को शक्ति तथा समस्त शक्तियों का भंडार, दोनों माना जा सकता है। जब तक तत्त्व नहीं होगा तब तक कोई शक्ति नहीं हो सकती। अतः ब्रह्मन् तत्त्व तथा शक्ति दोनों रूपों में स्थित है।<sup>१</sup> यह नहीं कहा जा सकता कि केवल ज्ञान हमें कर्म के लिए प्रेरित नहीं कर सकता, क्योंकि जब कोई अपने पुत्र अथवा सम्बन्धी के विषय में शुभ अथवा अशुभ समाचार सुनता है तब वह कर्म के लिए प्रेरित होता है। इस प्रकार ब्रह्मन् का शुद्ध ज्ञान भी हमें उसके चिंतन के लिए प्रवृत्त कर सकता है, अतः मीमांसी का यह तर्क मिथ्या है कि ब्रह्मन् के वर्णन में कर्म का विधान आवश्यक है एवं एक अस्तित्वगत सत्ता के केवल वर्णन का कोई व्यावहारिक मूल्य नहीं है।

श्रीपति मीमांसा के इस तर्क का खंडन करने के लिए भी विशेष प्रयत्न करते हैं कि वेद केवल अस्तित्वगत सत्ता के विषय में कोई जानकारी मात्र नहीं देते क्योंकि उसका कोई व्यावहारिक मूल्य नहीं है। श्रीपति कहते हैं कि चैतन्य की शुद्ध शक्ति अविद्या द्वारा छिपी हुई है। यह अविद्या भी ब्रह्मन् की स्वाभाविक शक्ति है तथा ब्रह्मन् के अनुग्रह में यह अविद्या अपने कारण में विलीन हो जाएगी। अतः अविद्या का

<sup>१</sup> भेदाभेदात्मिका शक्तिर्ब्रह्म-निष्ठा सनातनी, इति स्मृतौ शक्तेर्द्वंद्वहित-शक्तेरिव ब्रह्मा-धिष्ठानस्वोपदेशात्। निरधिष्ठान-शक्तेर्इमावात् च शक्ति-शक्तिमतोर अभेदाच्च तत्कर्तृत्वं तदात्माकत्वं तस्यैवोपपन्नत्वात्।

आभा समान द्वैत मिथ्या है तथा ब्रह्मन् के स्वरूप में वर्णन का यथार्थ व्यावहारिक मूल्य है, क्योंकि यह हमें ऐसा आदेश देता है कि ईश्वर के उस अनुग्रह को प्राप्त करने के लिए प्रयत्न करना चाहिए। केवल उसके द्वारा ही बचन हटाए जा सकते हैं। केवल उपनिषदों के अध्ययन द्वारा नहीं वरन् ईश्वर के अनुग्रह तथा अपने गुण के अनुग्रह द्वारा ब्रह्म-साक्षात्कार हो सकता है।

श्रीपति का कथन है कि नित्य तथा नैमित्तिक कर्म आवश्यक है, केवल काम्य कर्मों को अर्थात् वे कर्म जो किसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए किए जाते हैं, कामना की पूर्ति के विचार से रहित होना चाहिए। जब मनुष्य वेदांत ग्रंथों का श्रवण करता है, तथा स्वयं को पूर्ण रूप से शिव को समर्पित करता है, केवल तब ही हृदय शुद्ध होता है तथा शिव के स्वरूप का साक्षात्कार होता है।

श्रीपति पुनः ससार के मिथ्यात्व मिथ्यात्व के विरोध में अपने आरोप को दोहराते हैं। वे कहते हैं कि त्रैलोक्य उपनिषद् यह घोषणा करते हैं कि ससार की समस्त वस्तुएँ ब्रह्मन् हैं, अतः ससार भी ब्रह्मन् है तथा मिथ्या नहीं हो सकता। हमारे सम्मुख, ससार में प्रत्यक्ष किया जाने वाला बचनकारी वह समस्त क्षेत्र तब लुप्त हो जाएगा जब हमें शिव से अपने ऐक्य का ज्ञान हो जाएगा। क्योंकि उस स्थिति में विभिन्न वस्तुओं से पूर्ण तथा अनेक के रूप में विद्यमान ससार का आभास लुप्त हो जाएगा क्योंकि जो कुछ हम देखेंगे वह शिव ही होगा। इस प्रकार ब्रह्मन् समस्त ससार का उपादान कारण तथा निमित्त कारण दोनों है तथा इसमें कहीं भी कुछ मिथ्यात्व नहीं है। ससार केवल शून्य अथवा भ्रममात्र नहीं हो सकता। ससार का एक आधार होना आवश्यक है तथा यदि भ्रम आधार से भिन्न माना जाएगा तो उसमें द्वैत दोष हो जाएगा। यदि ससार के तथाकथित अस्तित्वशून्य होने का केवल यही अर्थ होता कि यह आकाश-कमल के समान काल्पनिक है तब ससार के लिए किसी को भी कारण माना जा सकता था।

यह माना जा सकता है कि शंकर के अनुयायी ससार को सर्वथा मिथ्या नहीं मानते वरन् इसकी व्यावहारिक मत्ता मानते हैं (व्यावहारिक मात्र सत्यत्वम्)। किन्तु यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि उसका स्वरूप क्या है, जो केवल व्यावहारिक है, क्योंकि इस स्थिति में ब्रह्मन् व्यावहारिक से परे होगा तथा कोई भी इसके विषय में प्रश्न अथवा उत्तर नहीं करेगा वरन् केवल मूक बना रहेगा। यदि ससार के अनेकरूप आभासों के पीछे कोई तत्त्व न होता तो ससार बिना आधार के एक चित्रों की पक्ति मात्र होता। यह पहले ही प्रदर्शित किया जा चुका है कि उपनिषद् भेदरहित ब्रह्मन् का उल्लेख नहीं कर सकते। यदि कोई ऐसा अनुभव जिसका विरोध हो सके, व्यावहारिक कहलाता है, तब यह साधारण भ्रमों पर भी प्रयुक्त होगा जैसे कि मरुस्थल में जल का आभास, जो प्रातिभासिक कहलाता है। यदि यह माना जाए कि व्याव-

हारिक रीति से विरोध होने का यह अर्थ है कि केवल ब्रह्मन् के ज्ञान होने पर ही विरोध ज्ञान होता है तब प्रथम ज्ञान के द्वितीय ज्ञान द्वारा विरोध के समस्त दृष्टांत विरोध के दृष्टांत ही नहीं माने जाएँगे। शकर के अनुयायी केवल यही उत्तर दे सकते हैं कि अव्यावहारिक ज्ञान के दृष्टांत में भ्रुष्य को ब्रह्मन् की अपरोक्ष अनुभूति के साथ ही साथ ससार के मिथ्या होने का ज्ञान भी उदित होता है। परन्तु ऐसा उत्तर अग्राह्य होगा क्योंकि ब्रह्मन् का भेदरहित, के रूप में ज्ञान आवश्यक रूप से उसका भी ज्ञान सम्मिलित करता है, जिससे वह भिन्न है। भेद का विचार भेदारहित्य के विचार का एक भाग है।

न ही व्यावहारिक सत्ता की धारणा का निर्माण इस मान्यता पर हो सकता है कि जिसका विरोध तीन अथवा चार क्रमिक क्षणों में न हो, वह अव्याहत या व्याघातरहित माना जा सकता है क्योंकि यह मान्यता अमात्मक प्रत्यक्षीकरणों पर भी प्रयुक्त हो सकती है। ब्रह्मन् वह है जिसका कभी विरोध नहीं होता तथा यह अव्याघात काल द्वारा सीमित नहीं है।

पुनः यह कभी-कभी माना जाता है कि ससार मिथ्या है क्योंकि यह दृश्य है, परन्तु यदि ऐसा होता तब ब्रह्मन् का या तो दृश्य अथवा अदृश्य होना आवश्यक होता। प्रथम स्थिति में वह मिथ्या हो जाता है, द्वितीय स्थिति में इसके विषय में तर्क अथवा प्रश्न नहीं किए जा सकते। इस प्रकार श्रीपति शकर के ससार के मिथ्या होने के सिद्धांत के विरुद्ध अपनी समालोचना लगभग उसी प्रकार की करते हैं जैसी व्यासतीर्थ ने अपने न्यायामृत में की थी। अतः उनका यहाँ दोहराना निरर्थक होगा क्योंकि उनका विवरण प्रस्तुत रचना के चतुर्थ भाग में पहले ही किया जा चुका है। श्रीपति इस विचार की, कि ब्रह्मन् भेदारहित है, उसी प्रकार की आलोचना करते हैं जैसे कि रामानुज ने अपने ब्रह्मसूत्र के भाष्य की भूमिका में की है, तथा जिनकी यथेष्ट विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत रचना के तृतीय भाग में की जा चुकी है।

यह घोषणा करना कि ब्रह्मन् भेदारहित है तथा तब उसकी विशेषताओं के वर्णन का प्रयत्न करना, उदाहरणार्थ यह कहना कि ससार उससे उत्पन्न होता है तथा अतः उसमें विलीन हो जाता है, निरर्थक होगा। विद्वानों के अनुसार जो कुछ अस्तित्व-युक्त माना जाता है वह मिथ्या होगा जो इस मान्यता व अन्तर्गत अग्राह्य है। यदि ऐसा ससार मिथ्या है तब इसको कोई व्यावहारिक मूल्य देना निरर्थक होगा।

प्रश्न किया जा सकता है कि ब्रह्मन् ज्ञान है अथवा ज्ञान का अभाव? प्रथम स्थिति में विपक्षी के लिए इस ज्ञान के विषय के स्वरूप का वर्णन करना कठिन होगा। दूसरा प्रश्न है कि विपक्षी इस बात को मानने को तैयार है अथवा नहीं कि मिथ्या पदार्थों (जगदाभास) तथा ब्रह्मन् के मध्य का अन्तर यथार्थ है। यदि अन्तर यथार्थ है तब अद्वैत सिद्धांत असफल हो जाता है। यह विधान करने से बचने का मार्ग नहीं

निकलता कि भेद तथा सादात्म्य दोनों के विचार मिथ्या है क्योंकि अन्य कोई विकल्प नहीं है। इसके अतिरिक्त यदि ब्रह्मन् ज्ञान स्वरूप होता तब हम ऐसे ज्ञान के विषय को ज्ञात कर सकने योग्य होते। तब यह भेदरहित ब्रह्मन् के विचार का विरोधी हो जाएगा। बिना किसी विषय के ज्ञान नहीं हो सकता, यदि ज्ञान का विषय हो तब वह उतना ही बाह्य होगा जितना स्वयं ब्रह्मन् है, जिसका अर्थ है कि हमारे समस्त आभासात्मक नानारूप ससार उतना ही बाह्य है जितना ब्रह्म है। निश्चित विषय के अतिरिक्त कोई ज्ञान नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त यदि जगदाभास का व्यावहारिक मूल्य माना जाए, तब उसके मूल में किसी वास्तविक मूल्य का होना भी आवश्यक है, जो अनेक रूप ससार के आभास का आधार होगा। ऐसी स्थिति में वह आधारसत्ता, ब्रह्मन् के अलावा एक अन्य सत्ता होगी तथा उसके एकमात्र सत्ता को चुनौती देगी। इस प्रकार श्रीपति शंकर की इस व्याख्या का खडन करते हैं कि ब्रह्मन् भेदरहित है तथा जगदाभास मिथ्या है। वह यह भी कहते हैं कि मानव जाति ईश्वर की सत्ता से निम्न है तथा वह भक्ति द्वारा उसके अनुग्रह से उसकी एक झलक देख सकते हैं।

श्रीपति द्वारा प्रतिपादित वीरशैव-दर्शन का मुख्य विचार यह है कि ईश्वर अपनी शक्तियों से अविभाज्य है जिस प्रकार सूर्य का अपनी किरणों से भेद नहीं किया जा सकता। प्रारम्भिक अवस्था में जब कोई ससार नहीं था तब केवल ईश्वर ही था तथा चित् अचित्मय नाना रूप ससार उससे सर्वथा अभिन्न, उसमें सूक्ष्म रूप में था। तत्पश्चात्, जब सृष्टि के सकल्प ने उसको गतिमान किया तब उसने जीवित प्राणियों को पृथक् करके उन्हें भिन्न गुणयुक्त बनाया तथा उनको भिन्न प्रकार के कर्मों में सयोजित किया। उसने विविध रूपों में भौतिक ससार की भी अभिव्यक्ति की। अनेक दर्शनों में भौतिक ससार एक सदेहयुक्त सत्ता है। शंकर के अनुसार जगदाभास मिथ्या है तथा उसका केवल व्यावहारिक मूल्य है। वास्तव में इसका अस्तित्व नहीं, वरन् उसके अस्तित्व का केवल आभास होता है। रामानुज के अनुसार ससार अविभाज्य रूप से ईश्वर से संबंधित है तथा पूर्ण रूप से उस पर निर्भर है। श्रीकठ के अनुसार ससार की सृष्टि ईश्वर की शक्ति द्वारा हुई है तथा उस अर्थ में ससार उसकी एक उपज है, परन्तु श्रीपति कुछ उपनिषदों का उल्लेख करते हैं, जिनमें यह कहा गया है कि ब्रह्मन् चित् व अचित् दोनों है। इस प्रकार श्रीपति यह मानते हैं कि जो कुछ ससार में हम देखते हैं वह सत्य है तथा उसका आधार शिव अथवा ईश्वर है। अपनी शक्ति द्वारा ही वह ससार को इतने अधिक रूपों में प्रकट करवाता है। वे शक्तिमान तथा शक्ति के मध्य, विभेद के विचार की निन्दा करते हैं। अतः यदि ससार ईश्वर की शक्ति की एक अभिव्यक्ति है, तब कोई ऐसे प्रतिबंधक नहीं जो इसको स्वयं शिव के स्वरूप का माने जाने से प्रतिबंधित करता हो। श्रीपति कहते हैं कि मोक्ष तब ही प्राप्त हो सकता है जब ईश्वर की पूजा उसके दो प्रकार के भौतिक तथा आध्यात्मिक रूपों में की



जाए। इसके कारण उन्हें लिंग नामक ईश्वर के अनिवार्य अधिकार चिह्न को उपस्थित करना पड़ा। माधव तथा उनके अनुयायियों द्वारा माने हुए मोक्ष की विभिन्न कोटियों के विचार का भी श्रीपति समर्थन करते हैं।

किन्तु यह ध्यान देना होगा कि यद्यपि ईश्वर स्वयं को नाना रूप ससार में रूपांतरित करता है तथापि वह सृष्टि में अपने आपको पूरी तरह नहीं खपा देता वरन् उसका अधिक भाग उससे परे रहता है अनुभवातीत है। इस प्रकार एक पक्ष में ससार के तथ्य की रचना करता हुआ ईश्वर अतर्व्याप्त है तथा दूसरे पक्ष में वह अनुभवातीत है एवं इस ससार की सीमा से बहुत परे है। तथाकथित माया ईश्वर की शक्ति के अतिरिक्त कुछ नहीं है तथा स्वयं ईश्वर शुद्ध चिन् तथा सकल्प का तादात्म्य स्वरूप अथवा कर्म व बल की शक्ति है।

यद्यपि प्रारम्भ में समस्त जीव विशेष प्रकार के कर्मों से संयोजित थे तथापि जब उन्हें भौतिक ससार में जन्म मिला एवं उनसे कर्तव्य तथा कर्म करने की आज्ञा की गई तब उन्हें सुख व दुःख का अनुभव उनके कर्मों के अनुसार करना पड़ा। ईश्वर न तो पक्षपाती है और न निर्दयी है, वरन् धूपते हुए चक्रों में मनुष्य को, उनके कर्मों के अनुसार सुख व दुःख प्रदान करता है, यद्यपि कर्म से संयोजन का प्रारम्भिक उत्तरदायित्व ईश्वर पर है। श्रीपति का विचार है कि इसमें वह ईश्वर की 'सर्वशक्तिमत्ता' तथा जीव के कर्मानुसार फलों के वितरण के मध्य की खाई को भर सके है, जिससे स्वीकृत कर्म सिद्धांत की भी पुष्टि हो जाती है तथा उसका ईश्वर की सर्वतन्त्र स्वतन्त्र सर्व-शक्तिमत्ता से भी सामंजस्य हो जाता है। वह यह नहीं देख पाते कि इससे पूरा समाधान नहीं होता क्योंकि प्रारम्भिक संयोजन के समय जीव कि भिन्न प्रकार के विविध कर्मों से संयोजित किए गए थे, तथा इस प्रकार वे अममान अवस्था में रखे गए थे।

श्रीपति की स्थिति सर्वेश्वरवादी तथा प्रत्ययवादी रूप से यथार्थवादी है। ऐसी स्थिति में, स्वाप्निक अनुभवों की अवस्था भ्रम मात्र नहीं हो सकती। शंकर ने तर्क किया था कि जीवन के अनुभव स्वप्नों के अनुभवों के समान भ्रमात्मक है। इसके उत्तर में श्रीपति इस विचार को महत्व देने का प्रयत्न करते हैं कि स्वप्न-अनुभव भी भ्रमात्मक नहीं वरन् यथार्थ है। वास्तव में यह सत्य है कि वे शक्ति के सकल्प के प्रयत्न से उत्पन्न नहीं हो सकते। परंतु फिर भी श्रीपति का विचार है कि उनकी सृष्टि ईश्वर द्वारा हुई है तथा इसका पुनः समर्थन इस तथ्य द्वारा हुआ है कि स्वप्न जीवन के पदार्थों से पूर्ण रूप से असंबंधित हो सो बात नहीं है क्योंकि हमें ज्ञात है कि वे प्रायः वास्तविक जीवन की शुभ व अशुभ वस्तुओं को इंगित करते हैं। इससे यह प्रदर्शित होता है कि किसी प्रकार स्वप्न हमारे ज्ञात अनुभवों के वास्तविक जीवन से परस्पर संबंधित हैं। पुनः, यह तथ्य शंकर के इस तर्क का भी खंडन कर देता है कि जागृत जीवन के अनुभव उतने ही भ्रमात्मक हैं जितने स्वप्नों के अनुभव हैं।

सुषुप्ति के विषय में श्रीपति का कथन है कि उस अवस्था में तमस के गुण से चिरी हमारी बुद्धि हृदय के भीतर नाडियों के जाल में प्रवेश करती है, विशेषकर 'पुरीतत्' में रहती है, तथा यह अवस्था भी ईश्वर के सकल्प द्वारा उत्पन्न होती है, जिससे जब ईश्वर के सकल्प द्वारा व्यक्ति जाग्रत अवस्था में वापस आए, तब यह तमो-गुण हटा दिया जाता है। यह सुषुप्ति की उस अवस्था को स्पष्ट करता है जो अतिम मोक्ष की अवस्था से भिन्न है, जब यनुष्य ईश्वर से एक लय हो जाता है, तथा प्रकृति के तीन प्रकार के समस्त मयोजनों से मुक्त हो जाता है। तब वह अत में शिव की अनुभववातीत सत्ता में प्रवेश करता है, तथा किसी जाग्रत चेतना में वापस नहीं आता। अतः यह ध्यान देना आवश्यक है कि श्रीपति के अनुसार स्वप्नावस्था तथा सुषुप्ति अवस्था दोनों को ईश्वर उत्पन्न करता है। इस प्रकार श्रीपति का सुषुप्ति के विषय में वर्णन शगर के वर्णन से सर्वथा भिन्न है जिसके अनुसार सुषुप्ति के समय जीव ब्रह्म-चेतना में रहता है।

श्रीपति अपने इस कथन का समर्थन इस प्रकार करते हैं कि सुषुप्ति में हम अपनी समस्त मानसिक क्रियाओं के साथ हृदय की नाडियों के जाल में चने जाते हैं तथा ब्रह्मन् में विलीन नहीं होते जैसा शकर हमसे विश्वास करवाना चाहते हैं। इस कारण जब हम दूसरे दिन जाग्रत होने हैं तब हम निद्रा से पूर्व जीवन के अनुभवों का अपनी स्मृति में पुनर्गवर्तन करते हैं। प्रत्येक रात्रि में सुषुप्ति द्वारा विराम देने हुए भी यह हमारी चेतना की निरंतरता स्पष्ट करता है। अन्यथा यदि हम किसी भी समय ब्रह्मन् में विलीन हो गए होते, तब हमारे लिए अपने समस्त कर्तव्यों तथा उत्तरदायित्वों का स्मरण रचना सम्भव न होता, मानो न कोई सुषुप्ति थी तथा न हमारी चेतना में कोई व्यवधान था।

मूर्च्छा तथा मृत्यु के अन्तर के स्वरूप का विवेचन करत हुए श्रीपति कहते हैं कि मूर्च्छा की अचेतना अवस्था में, जहाँ तब इसके विभिन्न कार्यों का सम्बन्ध है, बुद्धि आगिक रूप में क्रिया शक्तिहीन हो जाती है। परन्तु मृत्यु में बुद्धि, पूर्ण रूप से बाह्य ससार में पृथक् हो जाती है। भागवत-पुराण में दी हुई अत्यन्त विस्मृति (मृत्युरत्यत-विस्मृति) के रूप में मृत्यु की परिभाषा स्मरण रचना उचित होगा।

शकर के अनुसार ब्रह्मन् निराकार है। ऐसा विचार श्रीपति द्वारा प्रतिपादित वीर-शैवमत की स्थिति के उपयुक्त नहीं है। अतः वह यह प्रश्न करते हैं कि, क्या निराकार शिव, अनेक शिवलिंगों में प्राप्त साकार शिव ही है? तथा इसके उत्तर में श्रीपति इस तथ्य को प्रमुखता देते हैं कि शिव का अस्तित्व, निराकार रूप में तथा साकार रूप में, दो अवस्थाओं में है। यह भक्त का कर्तव्य है कि वह शिव के समस्त आकारों तथा निराकार पक्षों का एक अमिश्र सत्ता के रूप में साक्षात्कार करे। भक्त उभी प्रकार स्वयं को शिव में विलीन कर लेता है जिस प्रकार सरिताएँ सागर में विलीन

हो जाती हैं। जीव किसी भी अर्थ में अमात्मक सत्ता नहीं है न ही वह नित्य तथा निराकार एक सत्ता का एक सीमित तथा प्रकट रूप है, जैसा कि शंकर के अनुयायी मानने का प्रयत्न करते हैं। जीव यथार्थ है तथा अपने साकार व निराकार दोनों पक्षों में ब्रह्मन् यथार्थ है। जिस प्रकार सागर में सरिताएँ विलीन होती हैं, उसी प्रकार ज्ञान तथा भक्ति द्वारा जीव उस ईश्वरीय सत्ता में विलीन हो जाता है, जो निराकार भी है, तथा अनेक प्रकार के आकारों से युक्त भी है।

वास्तव में वीर-शैवमत ब्रह्म-सूत्र की भेदाभेद व्याख्या का एक प्रकार है। प्रस्तुत ग्रन्थ के अन्य भागों में हमने रामानुज तथा भास्कर द्वारा भिन्न दृष्टिकोणों से की गई भेदाभेद की व्याख्या का विवरण किया है। भेदाभेद व्याख्या में रामानुज, ससार तथा आत्माओं को सघटित रूप से उस ईश्वर पर निर्भर मानते हैं, जो हमारे अनुभव के ससार से परे हैं। भास्कर के अनुसार सत्ता सागर के समान है, अनुभवों का ससार उसकी उसी तरह सम भाग है, जिस प्रकार लहरें सागर का भाग हैं। न तो वे उससे सर्वथा अभिन्न हैं और न उससे भिन्न हैं। वीर-शैवमत भी भेदाभेद व्याख्या का एक प्रकार है, तथा वह अनुभवों के ससार एवं अनुभवातीत सत्ता को सर्वथा सत्य मानता है। कभी-कभी श्रीपति कुंडली में बैठे सर्प का दृष्टांत उपस्थित करते हैं, जिसमें एक अवस्था में वह गठरी के समान रहता है, तथा दूसरी अवस्था में एक लम्बी मोटी रस्ती के रूप में प्रतीत होता है। अतः एक दृष्टिकोण में समार ईश्वर से भिन्न है तथा दूसरे दृष्टिकोण से ईश्वर से एक है। इस उदाहरण का प्रयोग वल्लभ ने भी ईश्वर तथा जगत् के सम्बन्ध को स्पष्ट करने के लिए किया है। ज्ञान तथा भक्ति द्वारा जीव अपने को मयस्त अशुद्धियों से मुक्त कर सकते हैं, तथा ईश्वर के अनुग्रह द्वारा अन्त में अनुभवातीत सत्ता में वापस जाकर उसमें विलीन हो सकते हैं। अतः जो वस्तुएँ भिन्न प्रतीत होती थी अन्त में वे अपने को ब्रह्मन् से एक सिद्ध कर सकती हैं।

श्रीपति इंगित करते हैं कि वर्ण-धर्मों तथा वैदिक क्रियाओं के उचित सम्पादन द्वारा, बुद्धि शुद्ध हो सकती है, जिससे मनुष्य शिव पर योग-ध्यान लगाने तथा उसे अपनी अगाध भक्ति समर्पित करने के योग्य हो सकता है, तथा इस प्रकार अन्त में ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त कर सकता है, केवल यही मोक्ष का मार्ग है।

ब्रह्मसूत्र के विभिन्न टीकाकारों में इस विषय पर एक दीर्घ वाद-विवाद रहा है कि क्या वैदिक-धर्म, वर्ण-धर्म तथा नैमित्तिक धर्म, मोक्ष की ओर अग्रसर करने वाले सत्य-ज्ञान का आवश्यक भाग है। कुछ ऐसे हैं, जो सत्य ज्ञान के अग्रग्रह के लिए वैदिक-धर्मों को अनिवार्य साधन तत्वों के रूप में मानते हैं तथा उनकी प्राप्ति की आवश्यकता को प्रमुखता देते हैं। शंकर तथा उनके अनुयायियों के समान अन्य टीकाकार, सत्यज्ञान की उपलब्धि के लिए वैदिक-धर्मों की उपयोगिता को पूर्णतया अस्वीकार करते हैं। श्रीपति ने, भक्ति तथा विचार द्वारा प्राप्तव्य उच्चतम ज्ञात के अधिगम के योग्य बनाने के लिए बुद्धि की शुद्धि के महत्वपूर्ण साधन के रूप में सदैव वैदिक धर्मों को प्रमुखता दी

है। इस सम्बन्ध में यह ध्यान देने योग्य बात है कि वर्तमान लिगायतो की विचार-धारा पूर्ण रूप से किसी बाहरी सामाजिक समुदाय का विचार है तथा इस वर्ण के विरुद्ध प्रवृत्ति का समर्थन कुछ ग्रन्थकारों ने कुछ वीरशैव ग्रन्थों का गलत निर्वचन करके उनसे करवाने का प्रयत्न भी किया है।<sup>१</sup> परन्तु ब्रह्म-सूत्र ३-४ प्रथम प्रकरण, पर टीका करते हुए श्रीपति ईश्वर के ज्ञान तथा उसके प्रति भक्ति को दो स्वतंत्र मोक्ष मार्गों के रूप में समान महत्त्व देते हैं, यद्यपि वे इस विचार को अस्वीकार नहीं करते कि जब मनुष्य अपने समरूप फलों को ईश्वर को समर्पित करके वैदिक धर्मों का सम्पादन करता है तब वैदिक धर्मों का बुद्धि को स्वच्छ तथा शुद्ध करने में सहायक प्रभाव हो सकता है। किन्तु श्रीपति किसी ऐसे गृहस्थ के काम को दोषपूर्ण मानते हैं जो केवल अपनी व्यक्तिगत इच्छा के कारण वैदिक धर्मों को छोड़ देता है।

ब्रह्मसूत्र ३, ४, २ पर टीका करते हुए श्रीपति अनेक धर्म-ग्रन्थों को यह प्रदर्शित करने के लिए उद्धृत करने हैं कि जीवन की अन्तिम अवस्था में भी वैदिक धर्म अनिवार्य है, जिससे कि जीवन की किसी भी अवस्था में यह धर्म ऐच्छिक न मान लिए जाए। इस सम्बन्ध में वे प्रसंगवश लिगधारण की आवश्यकता भी प्रतिपादित करते हैं। यद्यपि वैदिक धर्म सामान्यतया सम्यक ज्ञान की प्राप्ति के साधन माने जाते हैं, तथापि वे उम गृहस्थ के लिए अनिवार्य नहीं हैं, जो नित्य तथा नैमित्तिक धर्मों का सम्पादन करता रहता है और उसके साथ अपने चिन्तन तथा भक्ति द्वारा ईश्वर का साक्षात्कार भी करता है।

आवश्यक सद गुण जैसे शम (आंतरिक नियंत्रण), दम (बाह्य-नियंत्रण), तितिक्षा (महनशीलता), उपरति (समस्त सासारिक मुक्तियों का अन्त), मुमुक्षुत्व (मोक्ष के लिए तीव्र कामना) आदि सबके लिए अति आवश्यक हैं, तथा इस प्रकार जिन गृहस्थों में ये गुण हैं वे ईश्वर के साक्षात्कार की ओर अग्रसर होने की आशा कर सकते हैं। खतरे के समय जीवन की रक्षा के लिए समस्त आदेश व कर्तव्य स्थापित किए जा सकते हैं। ब्रह्मविद्या की प्राप्ति के लिए बुद्धि को एकाग्र करने की क्रिया सहित विभिन्न सदगुणों की आवश्यकता पर उपनिषदों ने भी बल दिया है। श्रीपति इंगित करते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति को इन गुणों के अनुसरण का तथा ब्रह्म विद्या प्राप्त करने का अधिकार है। इसका सर्वोत्तम उपाय पाशुपत-योग के धर्म को स्वीकार कर लेना ही है।

शैव योगी के धर्म के अन्तर्गत निम्नलिखित हैं ज्ञान, निवृत्ति, वासनाओं का आंतरिक व बाह्य नियंत्रण, अहंकार, अभिमान, समस्त व्यक्तियों से राग तथा बैर का अन्त। उसे वेदानी ग्रन्थों के श्रवण, चिन्तन, योग-प्रक्रिया तथा इससे सम्बन्धित (जैसे 'यान, धारण आदि के विषय में) विचार करने में एव शिव के प्रति अगाध भक्ति में,

<sup>१</sup> देखिए प्रोफेसर साखरे की 'लिगधारण चन्द्रिका' (भूमिका पृ० ६६६) तथा 'वीर-शैवानन्द-चन्द्रिका' (वादकाय अध्याय २४ पृ० ४४०)।

अपने को सलम्न रखना चाहिए। परन्तु यदि उसकी बुद्धि ने इन गुणों को प्राप्त कर भी लिया हो, तब भी उसे इन परम गुणों में से किसी को भी प्रकट अथवा प्रदर्शित नहीं करना चाहिए। उसे एक शिशु के समान व्यवहार करना चाहिए जो शिव से पूर्णतया एक हो गए हैं, उन्हें वेदाती ग्रन्थों के श्रवण में समय नष्ट करने की आवश्यकता नहीं है। ये केवल उन्हीं के लिए निर्धारित हैं जो पारगत नहीं हो पाए हैं। जब एक मनुष्य इतना ऊपर उठ जाता है कि उसे वर्णाश्रम धर्म का पालन करने अथवा समाधि में प्रवेश करने की भी आवश्यकता नहीं रहती तब वह जीवनमुक्त कहलाता है। वह ऐसे मनुष्य के सकल्प पर निर्भर है कि वह अपने शरीर के साथ जीवन-मुक्तावस्था में प्रवेश करे अथवा शरीर रहित होकर। जब मनुष्य की बुद्धि शुद्ध हो जाती है तब वह भक्ति द्वारा शिव की अनुभूति में साक्षात्कार अन्तः प्रज्ञा में प्राप्त कर सकता है। यथार्थ ज्ञानी इस जीवन में भी मुक्त हो सकता है। शाकर वेदात के विपरीत, श्रीपति ज्ञान के साथ भक्ति की आवश्यकता भी प्रतिपादित करते हैं। वे मानते हैं कि ज्ञान के उदय होने के साथ कर्मों के समस्त बन्धन नष्ट हो जाएंगे तथा मनुष्य फिर किसी कर्मबन्धन में लिप्त नहीं होगा।

---

